

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA UNAD
ESPECIALIZACIÓN EDUCACIÓN, CULTURA Y POLÍTICA
ESCUELA CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN – ECEDU

MONOGRAFIA
LA VIOLENCIA: EXPRESIÓN
DE LA MANERA COMO CONOCEMOS

CARLOS ORLANDO PARDO VIÑA
CC. 93380968

ASESOR
VICTORIA EUGENIA HERNÁNDEZ

IBAGUÉ, OCTUBRE 5 DE 2015

RESUMEN

A través de una revisión documental sistemática, esta investigación desarrolla una aproximación teórica y una lectura crítica de los conceptos de violencia y epistemología y establece las relaciones existentes entre “la manera como conocemos” (epistemología) desde el proyecto moderno, y la violencia. En una primera etapa, se desarrolla la base teórica y conceptual de la epistemología, antecedentes y corrientes históricas, y el modelo adoptado en la modernidad y las discusiones teóricas acerca de la violencia y sus diferentes tipos, para luego, en una segunda etapa, desarrollar un análisis crítico que proponga una tesis acerca de las relaciones causa-consecuencia entre los dos elementos, proponiendo alternativas de conocimiento que nos lleve a analizar nuevas epistemologías centradas en el respeto y la no violencia.

Palabras clave: epistemología, violencia, no violencia.

ABSTRACT

Through a systematic literature review, this research develops a theoretical approach and a critical reading of the concepts of violence and epistemology and establishes the relationship between “how we know” (epistemology) from the modern project, and violence and social exclusion. In a first stage, the theoretical and conceptual basis of epistemology, history and historical currents is developed, and the model adopted in modernity and theoretical discussions about violence and its different types, then, in a second stage, to develop a critical analysis to propose a thesis about the cause-consequence between the two elements, proposing alternative knowledge that leads to analyze new epistemology centered on respect and non-violence.

Keywords: epistemology, violence, non-violence

RAE

Tipo de documento	Tesis de grado (Monografía)
Acceso al documento	Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD
Nombre del documento	La violencia: Expresión de la manera como conocemos
Autor	Pardo Viña, Carlos Orlando
Palabras clave	Epistemología, violencia, no violencia
Descripción	Tesis para optar por el grado de Especialista en Educación, cultura y política en la que el autor, a través de una revisión documental sistemática, desarrolla una aproximación teórica y una lectura crítica de los conceptos de violencia y epistemología, estableciendo las relaciones existentes entre “la manera como conocemos” (epistemología) desde el proyecto moderno, y la violencia. En una primera etapa, se desarrolla la base teórica y conceptual de la epistemología, antecedentes y corrientes históricas, el modelo adoptado en la modernidad y las discusiones teóricas acerca de la violencia y sus diferentes tipos, para luego, en una segunda etapa, desarrollar un análisis crítico que proponga una tesis acerca de las relaciones causa-consecuencia entre los dos elementos
Fuentes	Aristóteles Galileo Galilei Descartes Isaac Newton Auguste Comte Juan Carlos Moreno Jürgen Habermas Edgar Morin Humberto Maturana Fernando Varela Thomas Kuhn Karl Popper Irene Vasilachis de Gialdino Boaventura De Sousa Santos Immanuel Kant Jesús Martín Morillas Max Weber John Galtung, J. Agustín Angarita
Contenido	Análisis histórico y conceptual de la reflexión epistemológica Epistemología contemporánea Nuevas epistemologías

	<p>Violencia</p> <p>Discusión teórica</p>
Metodología	<p>Esta investigación es de corte cualitativo, porque apunta a una variedad de concepciones o marcos de interpretación que hacen el mundo visible, que lo transforman y convierten en una serie de representaciones en forma de observaciones, anotaciones, grabaciones o documentos. Ése enfoque es naturista, pero en el caso de esta investigación es Interpretativo, porque intenta encontrar sentido a los fenómenos, en este caso, el cómo conocemos y violencia en términos de los significados que las personas le otorguen.</p>
Conclusiones	<p>El conocimiento es el resultado de la manera como construimos, comprendemos y aprehendemos la realidad. A partir del método científico, expresión moderna de la reflexión epistemológica, la cultura de occidente le ha entregado a cierto conocimiento, categoría de verdad a través de la contrastación, verificación, replicación y comprobación de los fenómenos de la naturaleza.</p> <p>El modelo científico y la ciencia misma, producto de la reflexión epistemológica moderna, se encuentran en crisis. Saberes milenarios que no son comprensibles a nuestra razón, son negados y la objetividad y las certezas son protagonistas de nuestra formación y de nuestros valores, en un tiempo en que la ciencia misma está revalorando todo el conocimiento.</p> <p>La teoría cuántica, la teoría de la complejidad, el principio de la indeterminación, así como en su momento la teoría de la relatividad, revalúan el conocimiento y nos demuestran que los absolutos son cada vez menos absolutos.</p> <p>Si las certezas del otro son débiles, también lo son las nuestras, y sin embargo, tendemos a negar a todos aquellos que no comparten nuestros valores, nuestras posiciones, nuestros conocimientos. Esa negación del otro, producto del modelo científico y de la manera como aprendimos a conocer, son el germen inicial de la violencia.</p> <p>Al intentar, desde la discusión teórica, revisar posibles puntos de relación entre la manera como conocemos y la violencia,</p>

	<p>nos topamos con una realidad sobre la que bien vale la pena ahondar desde la investigación social: existen nexos de causa-consecuencia entre el conocimiento y la violencia.</p> <p>La crisis de la ciencia, la homogenización de la cultura que arrasa con cosmogonías enteras, la edificación de supuestos valores universales que riñen con los valores locales, el sentido de competencia y los modelos educativos que preservan y transmiten el conocimiento no desde la común-uniión, como lo planteaba Vasilachis de Gialdino (1987), sino desde el imperio de la verdad y los absolutos, han dejado como consecuencia una tendencia a la negación del otro, a la discriminación del diferente, optando por salidas instrumentales como la tolerancia, que no es mas que una negación postergada.</p>
--	---

ÍNDICE GENERAL

1. INTRODUCCIÓN	8
2. JUSTIFICACIÓN.....	9
3. DEFINICIÓN DEL PROBLEMA.....	11
3.1 Descripción del problema.....	11
3.2 Formulación del problema	11
4. OBJETIVOS.....	12
4.1 Objetivo general.....	12
4.2 Objetivos específicos.....	12
5. MARCO TEÓRICO	13
5.1 Epistemología. La manera como conocemos.....	13
5.1.1 Breve historia de la epistemología.....	14
5.1.2 La epistemología moderna.....	18
5.1.3 Epistemología contemporánea.....	20
5.1.4 Nuevas epistemologías	23
5.2 La violencia	25
5.2.1 Violencia directa.....	29
5.2.2 Violencia indirecta o estructural.....	31
5.2.3 Violencia cultural.....	32
6. ASPECTOS METODOLÓGICOS	36
6.1 Enfoque.....	36
6.2 Tipo de investigación.....	36
6.3. Técnicas e instrumentos.....	37
6.4. Procedimiento	37
7. RESULTADOS	41
8. DISCUSIÓN	43
9. CONCLUSIONES	54
10. RECOMENDACIONES.....	57
BIBLIOGRAFÍA	58
ANEXOS.....	63

APENDICES

Apéndice 1. Matriz de análisis. Resultados del análisis bibliográfico. Epistemología.....	64
Apéndice 2. Matriz de análisis. Resultado análisis bibliográfico. Violencia.....	75

FIGURAS

Figura 1. La violencia según Galtung.....	29
Figura 2. Análisis hermenéutico de Manuel Baeza.....	40

1. INTRODUCCIÓN

La manera como se conoce ha sido una preocupación humana permanente. A lo largo de la historia, la humanidad ha identificado diversos modelos filosóficos que intentan resolver la pregunta acerca de cómo el hombre interactúa con el mundo y cómo construye conocimiento a partir de esa interacción. La percepción, el idealismo, el empirismo, el racionalismo y más adelante, como una respuesta del proyecto moderno, el pensamiento científico y la fragmentación del saber, dieron una respuesta ampliamente aceptada al gran interrogante epistemológico de la humanidad.

Al menos en occidente, se consolidó con la experiencia moderna una manera de conocer que persigue verdades absolutas. En otras palabras, el hombre moderno y su pensamiento científico buscan la verdad. Pero al intentar definir lo que es verdadero y lo que no, la humanidad excluyó todo aquello que no entendía o no encajaba en lo que es verificable, demostrable y replicable, fundamentos básicos del método científico en los que se sustenta la ciencia.

Este modelo de conocimiento niega saberes que se enmarcan en otras manera de ver y sentir el mundo. La metafísica, la medicina tradicional y tantos otros elementos reales de las culturas al no ser entendidos ni comprobados son negados. Pero al negarse, no sólo se niegan lo saberes sino que también se niegan las culturas y los seres humanos que los poseen: la negación del otro. Dicha negación se expresa en la intolerancia que desemboca no sólo en conflicto sino en una cultura violenta.

Es cierto que muchos sociólogos niegan que exista una cultura violenta, pero sea una cultura o solo una expresión de ella, la violencia tiene un germen inicial: la negación del otro, una consecuencia de la manera como conocemos. Y es la hipótesis inicial con la que intentaremos viajar a lo largo de este proyecto.

2. JUSTIFICACIÓN

La violencia se encuentra en el centro del debate social. Los diálogos de paz que se celebran en La Habana intentan resolver el conflicto armado que durante más de 40 años ha golpeado a Colombia; sin embargo, lo que se conoce hasta el momento de dichas conversaciones no abordan la violencia cultural que subyace en todas las expresiones de la sociedad colombiana.

“La promesa ilustrada de una resolución pacífica y civilizada de los conflictos en la era moderna en virtud de los intercambios racionales y argumentativos de los contendientes ha fracasado estrepitosamente” (Casquete, 2009, p. 17). Y ha fracasado “porque no ha existido un real interés de estudiar las causas, los efectos y las consecuencias ético-políticas de la violencia por parte de la teoría social” (Joas, 1999, p. 50) y porque no hemos abordado la misma desde el origen de nuestros comportamientos que parten desde la manera como conocemos la realidad e interactuamos con ella.

Justamente, esa relación entre la realidad y la manera como interactuamos con ella, ha sido analizada por importantes autores como Humberto Maturana y Francisco Varela, quienes han planteado la negación del otro desde la epistemología misma y desde la educación. El proyecto moderno, que filtró lo que era verdad y lo que no era, desde una perspectiva científica, terminó aniquilando saberes, negándolos, limitando el universo a lo replicable, verificable y comprobable, dejando por fuera un innumerable número de elementos simbólicos, muchas veces ininteligibles pero reales. En otras palabras, la humanidad conoce desde la arrogancia de la apropiación de la verdad, negando todo lo que se aparta de esos parámetros modernos. Y es en este planteamiento donde nace también la negación del otro, que es el germen de todo tipo de violencia, simbólica y estructural.

El trabajo que se desarrollará como opción de grado, de acuerdo a las alternativas señaladas en el artículo 62 del reglamento estudiantil será una monografía, entendida como

una investigación de carácter bibliográfico a la cual se le pueden adicionar citas testimoniales en caso de que el tema lo requiera, que a partir de una indagación crítica del estado del arte, sistematiza soluciones o enfoques para abordar problemas del entorno o áreas temáticas de frontera en el currículo de un programa formal. Los trabajos desarrollados deberán inscribirse en una de las líneas de investigación del Programa o Escuela correspondiente, o en su defecto, a líneas de investigación de proyección social. (UNAD, 2013)

Desde esa perspectiva, la actual investigación permite una mayor comprensión acerca de la violencia y la epistemología y esboza nuevas líneas de acción acerca de la relación entre desarrollo humano y educación, tal y como lo plantea la línea de investigación de Educación y desarrollo humano estipulada por la Escuela de Ciencias de la Educación de la UNAD, que busca comprender la relación entre los dos elementos al tiempo que genera nuevos conocimientos sobre pedagogía y aprendizaje para el desarrollo humano.

3. DEFINICIÓN DEL PROBLEMA

3.1 Descripción del problema

Muchos teóricos aún niegan la existencia de una cultura violenta. Sin embargo, lo que es innegable es que la violencia existe, sea como cultura propia o como expresión de ella. En tiempos en que la convivencia se encuentra en el centro del debate social, es común ver acciones que intentan instrumentalizar procesos como una manera de aplacar el espíritu violento que muchas veces nos invade incluso de manera inconsciente. ¿Por qué es la humanidad violenta? La pregunta resuena en las mentes de los investigadores y no son pocos los que se han aproximado desde diversos ángulos a dicho interrogante.

Sin embargo, la violencia es algo que se aprende (Angarita, 2015). No existe una violencia normal ni mucho menos natural. Pero si ella se aprende y por ende hace parte del universo del conocimiento, es justamente desde allí donde debemos plantear nuestro problema.

En su libro *Biología de la cognición y epistemología*, Humberto Maturana (1990) afirma que “*la expresión de nuestra existencia es un dominio del conocimiento en el cual el contenido del conocimiento es el conocimiento mismo*”. La manera como la humanidad conoce o como construye su cultura, influye de manera decisiva en todas las expresiones de la misma. Poco o nada sirven entonces los esfuerzos meramente instrumentalistas. Es urgente acercarse a la raíz misma del problema para encontrar nuevos caminos que permitan entender su complejidad y plantear, desde allí, cambios que pasan por la familia, la educación y la cultura misma.

3.2 Formulación del problema

¿La violencia es una consecuencia de la manera como construimos, comprendemos e interactuamos con la realidad, es decir, de la manera como conocemos?

4. OBJETIVOS

4.1 Objetivo general

Demostrar a través de la discusión teórica que la violencia es una expresión de la manera como la humanidad conoce.

4.2 Objetivos específicos

Realizar un rastreo documental acerca de la epistemología y la violencia

Establecer, a través de la discusión teórica, la relación entre la manera como construimos conocimiento y violencia.

5. MARCO TEÓRICO

Para poder definir conexiones y puntos de encuentro entre la manera como conocemos y la violencia, es necesario acercarnos a los dos elementos (epistemología y violencia) de manera aislada, en un intento por comprender dos universos que, aunque complejos y extensos, entregan las bases que permiten la discusión teórica.

5.1 Epistemología. La manera como conocemos.

La epistemología es la doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico (RAE, 2014).

En este sentido, la reflexión epistemológica se interroga acerca de

¿cómo la realidad puede ser conocida? ¿cuál es la relación entre quien conoce y aquello que es conocido? ¿Cuáles son las características, los fundamentos, los presupuestos que orientan el proceso de conocimiento y la obtención de resultados? Y ¿cuál es la posibilidad de que ese proceso pueda ser compartido y reiterado por otros a fin de evaluar la calidad de la investigación y la confiabilidad de esos resultados? (Vasilachis de Gialdino, 2009)

Sin embargo, a través de la historia los fundamentos de la reflexión epistemológica han cambiado de enfoque, como parte de la lógica expresión social de cada uno de los momentos que ha vivido la humanidad. No se trata solamente de definir qué es conocimiento científico. La clave es cómo el hombre se acerca a él y cómo dicho acercamiento entrega una experiencia diferencial que ha cambiado, incluso, su escala de “valores” científicos.

La epistemología, en últimas, aborda la relación sujeto – objeto. En un principio, dicha relación sufrió una desviación *objetivante* en la que el peso de la reflexión lo sufría el objeto. En una segunda etapa, y como respuesta a la primera, la desviación *subjetivante* hizo escuela, dando todo el peso de la discusión al sujeto, como lo demostraron líneas de pensamiento social importantes como los estudios culturales (Angarita, 2015, p. 3). Sin embargo, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, con la aparición de la fenomenología y el pensamiento complejo, iniciamos un camino en el que se busca un equilibrio, una relación en la que el sujeto es resignificado por el objeto y viceversa, en esa búsqueda permanente de sentido en la que ha estado envuelta la humanidad desde sus inicios. En este capítulo, intentaremos entender la evolución de la reflexión epistemológica, como una manera de entender la esencia misma de la epistemología.

5.1.1 Breve historia de la epistemología

Desde el punto de vista histórico, el interés por la epistemología parte de la antigua Grecia y en particular de los filósofos presocráticos quienes fueron los primeros en intentar hacer una distinción entre la descripción del mundo a través de mitos y relatos de tipo sobrenatural (teología) y quienes lo hicieron a través de la explicación de causas y efectos naturales (física) (Guthrie, 1984, p. 50).

Es claro que debemos procurarnos la ciencia de las primeras causas (pues decimos que conocemos una cosa cuando consideramos conocer su causa primera). Hablamos de causa en cuatro sentidos diferentes. En primer lugar, decimos causa a la ousía “lo que es ser esto” (pues el porqué de una cosa se reduce en último término al enunciado de esa cosa y el primer porqué es causa y principio); en segundo lugar, causa es la materia o el sustrato; en tercer lugar, es el principio de movimiento, y en cuarto lugar, a menudo opuesto al tercero, es el fin y el bien (pues éste es el fin de todo devenir y de todo movimiento). Hemos estudiado esto suficientemente en la Física. Con todo, tengamos en cuenta las opiniones de quienes ante nosotros se entregaron a la investigación de la naturaleza de los seres y

filosofaron acerca de la verdad. Evidentemente, también aquéllos reconocieron ciertos principios y [determinadas] causas. Será, pues, de provecho para la presente investigación que nos aboquemos al estudio de esas opiniones, pues o bien descubriremos otra clase de causa, o bien depositaremos más confianza en aquellas que acabamos de mencionar (Aristóteles, 2000) .

La continua indagación por el origen del cosmos en la antigua Grecia dio como resultado la búsqueda de explicaciones “objetivas” de la realidad, pero, especialmente, la búsqueda de explicaciones aisladas de la experiencia sensible lo que marcaría un antes y un después en la sociedad, toda vez que confrontaba sus cosmogonías, sus creencias míticas.

La preocupación por la objetividad trajo para los presocráticos (Thales de Mileto, Anaximandro y Pitágoras) la idea de que la naturaleza está presta a ser conocida, aunque en sus primeras reflexiones no exista una diferenciación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Para ellos, no sólo era posible conocer los seres de la naturaleza que, aunque cambiantes, debían ser reductibles a una unidad explicativa sino que el conjunto de la naturaleza nos entregaba el resultado natural de un *arjé* (principio) que puede explicar la generación y destrucción de cada uno de los seres (Moreno, 2008).

Y mientras Pitágoras señalaba los números como el principio de todo y ley que da la explicación a todos los fenómenos y Anaxímenes le entregaba el principio de todo y objeto digno de ser conocido al aire (como elemento que garantizaba al mismo tiempo el mito religioso), el aparecimiento de los llamados pluralistas (Parménides, Demócrito y Leucipo) le dieron la vía de la verdad a los átomos y al vacío, al ser y al no ser, como objetos a conocer (Eggers Lan, 1978).

A partir de Sócrates, se da una ruptura en los “intereses” de la humanidad. Ya no se habla de la naturaleza y principio del mundo físico sino que, debido al talante ético de este filósofo, nos llevó a preocuparnos más por los asuntos de la vida humana y el pensamiento. Una de sus primeras críticas fue contra la hasta entonces cohesión inquebrantable entre

racionalidad y religiosidad (Calvo, 1986), en una posición que lo llevaría a la muerte ante un tribunal ateniense, pero que entrega una de las primeras “virtudes” del conocimiento: su método dialógico nos lleva a buscar la verdad a partir del reconocimiento de la ignorancia y prepararnos frente al riesgo de creer en verdades falsas y fundar desde la completa ignorancia un saber aparente (Moreno, 2008, p. 20).

La preocupación por el objeto del conocimiento sigue a través de Platón quien considera que es necesario dar por supuestas determinadas nociones para, sirviéndose de imágenes del mundo visible, entregar otros conceptos derivados. Es decir, lo importante no es la validez última de las hipótesis sino la de las conclusiones (Moreno, 2008). A partir de este momento, el pensamiento discursivo genera una línea de pensamiento que afectaría todo el desarrollo posterior de la reflexión epistemológica.

Aristóteles daría un paso adelante a la reflexión al entregar el poder de la primera forma de conocer a las sensaciones: conocemos desde los sentidos; y al categorizar el conocimiento desde la sensibilidad y desde la experiencia que trae de por sí la primera pero luego de un proceso de pensamiento complejo (Moreno, 2008). A partir de esta posición, se desarrollarían los más importantes aportes de la edad media cuyo tránsito a la ciencia moderna se daría en medio de procesos sociales complejos que incluyó la decadencia de la “ciencia” luego de que en el siglo VI, Constantino erigiera al cristianismo como la religión oficial del imperio romano, dando como resultado la imposibilidad de distinguir entre el ámbito de la razón y el ámbito de la fe (Grand, 1983), inaugurando los tiempos de la oscuridad.

En el siglo V y VI, las escuelas afirmaban que al conocimiento se llegaba por tres o cuatro caminos: *trivium* y *quadrivium*. El primero comprendía la gramática, la dialéctica y la retórica y el segundo, la aritmética, la geometría, la astronomía y la música (Bastus, 1862, p. 5). Estas llamadas artes liberales eran el *súmmum* de la ciencia y fueron consideradas durante muchos años como el mayor esfuerzo del entendimiento humano. El trivium seguía de alguna manera la línea aristotélica en la medida en que desarrolla la idea de que el hombre conoce a través de los sentidos, desarrolla nuevos procesos complejos a través de la lógica

y la dialéctica y crea apropiación práctica y generación de nuevas ideas a través de la retórica. “Al trívium y al quadrivium añadían la teología, el derecho canónico, el derecho civil y la medicina, con las cuales creían quedaba completa la enseñanza”. (Op. Cit. p.6).

Pese al resurgimiento del germen científico en el siglo XII ante la aparición de las primeras universidades de occidente que retrotrajeron el pensamiento griego, el razonamiento de que el mundo dependía de la “insondable” voluntad de Dios se mantuvo. Algunos autores como Guillermo de Occam señalaron caminos al afirmar que todo conocimiento se derivaba de la experiencia (empirismo) y que las premisas básicas de la ciencia sólo podían expresarse como enunciados condicionales o hipotéticos que confluyeron en una dura crítica a la necesidad del principio de causalidad y a la certeza de lo observable (Moreno, 2008). Para Occam, la ciencia “es un conocimiento cierto y evidente de algo verdadero y necesario que procede de premisas necesarias”. (De Occam, 2012)

Desde que los universales dejaron de ser realidades para ser simples signos nominales, sin capacidad lógica de interpretación de la realidad; y desde que las concepciones teológicas se declararon no explicables por la razón, pero verdaderas; se producirá una dualidad en la que, frente a lo divino se carece de medios propios, y frente a la realidad, no sirve la razón conceptual, como lo afirma José Manuel Revuelta (1980) en su prólogo a la traducción de *Diálogo sobre los sistemas máximos de Galileo Galilei*, quien sembraría los cánones de la ciencia moderna.

Su trabajo se considera una ruptura de las teorías asentadas de la física aristotélica y su enfrentamiento con la inquisición romana de la iglesia católica suele presentarse como el mejor ejemplo del conflicto entre religión y ciencia en la sociedad occidental (Sharratt, 1996, p. 127).

Sin duda, Galileo representó no sólo la escisión entre ciencia y religión sino que generó un cambio de paradigma en el pensamiento medieval:

Mientras que sobre la estructura de los cuestionamientos de orden epistemológico, la verdad, la objetividad, la realidad y la justificación, influyeran preceptos religiosos, no se podría haber liberado y reestructurado un nuevo pensamiento. Fue necesaria la crisis suscitada en el Gran Cisma (1.054, S XI) y aunada la introducción de la influencia del pensamiento aristotélico antes mencionado para el surgimiento de una nueva verdad. (Irisarri, 2012, p. 19)

5.1.2 La epistemología moderna

Hegel fue el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de la modernidad. Según el autor, el descubrimiento del nuevo mundo, así como el renacimiento y la Reforma, acontecimientos que se producen alrededor de 1500, constituyen la línea divisoria entre la edad moderna y la edad media (Habermas J. , 1989). El surgimiento de la modernidad es evidente en autores como Bacon quien afirma que

El hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, sólo hace y entiende en la medida en que ha observado, por la experiencia o por la reflexión, el orden de la naturaleza; y no sabe ni puede nada más. Ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo pueden mucho; la cosa se perfecciona con instrumentos y auxilios, que no son menos necesarios para el entendimiento que para la mano. Y así, los instrumentos de la mente impulsan al entendimiento o lo precaven. (Bacon, 1620).

A partir de este momento es claro que los aportes de Galileo, en el sentido de la escisión entre ciencia y religión, que sienta las bases de una nueva comprensión del pensamiento científico.

El pensamiento moderno es especialmente epistemológico y colocó los presupuestos con los que discute la epistemología contemporánea: la idea de

un fundamento del conocimiento, la teoría empirista de la percepción que hace posible la distinción y la correspondencia válida entre las observaciones dadas y las construcciones teóricas basadas en ellas, la creencia en lo dado y la posibilidad de representaciones privilegiadas (Moreno, 2008).

Pero sin duda, el moderno pensamiento científico aparece desde la demanda de una metodología precisa que condujera a un conocimiento seguro de la realidad desde una libertad religiosa, política y económica. Es en este momento donde aparecen Descartes y Pascal quienes plantean que *“la primera verdad, la primera evidencia inmediata es la existencia del yo pensante, del yo cuyo atributo esencial es el pensamiento. Y no como un axioma que se pueda escoger entre otros, sino como verdad necesariamente primera”*. (García, 1973, p. 151)

La disputa entre empiristas y racionalistas tuvo en Kant un desarrollo que la sobrepasa. Para el filósofo, todo conocimiento comienza con la experiencia y, sin embargo, no todo conocimiento se origina en ella. Este pensamiento llevó al llamado filósofo de *Konisberg*, a establecer una propuesta epistemológica en la que distingue entre los conocimientos puros (sin nada de pensamiento empírico) y los empíricos que siempre son posteriores y llenos de juicios analíticos y sintéticos y trajo como ejemplo las matemáticas, que son juicios puros, a priori, por cuanto se originan de un modo independiente a la experiencia, son universales y necesarios.

Así, en 1781, en su *Crítica a la razón pura*, Kant asegura que no es el conocimiento el que se rige por los objetos sino que, por el contrario, son los objetos los que se rigen por nuestro conocimiento (Kant, 2007). Así, daría un punto de partida clave para nuestra discusión: la experiencia no es otra cosa que un modo de conocimiento que exige la participación del entendimiento, cuyas reglas han de suponerse en el sujeto y las cuales han de regir necesariamente todo objeto de experiencia. En otras palabras, no son los planetas los que se mueven en forma elíptica alrededor del sol, somos nosotros los que le hemos dado a ese movimiento dicha característica.

Pero sería Comte, en pleno siglo XIX el que entregaría una de las principales doctrinas epistemológicas: el positivismo, una propuesta que se oponía a la metafísica (entendida como proposiciones no contrastables), defendía la observación, hacía hincapié en la inducción y en la verificación, criticaba la causalidad y la búsqueda de regularidades y entregaba su confianza en la idea de que todos los fenómenos están sujetos a leyes naturales invariables y especialmente cuantificables (Hacking, 1996).

Como lo afirma Moreno (2008), la ciencia moderna no es igual al positivismo, pero sí lo hacen la mayoría de sus valores de una manera directa o indirecta. Fueron muchos los ataques al pensamiento positivista. Sobresale la llamada Revolución científica del Siglo XX con el neopositivismo lógico del Círculo de Viena que, inspirado en Wittgenstein, que afirmó que es el lenguaje el ámbito desde donde deben aclararse todos los pensamientos científicos toda vez que es el vehículo del pensamiento y que todo problema del pensamiento es un problema del lenguaje (Wittgenstein, 1975). Esta propuesta dialéctica marcó el inicio de la ciencia profesional contemporánea, al tiempo que permeó la manera como se afrontaron las ciencias sociales desde métodos más cualitativos que cuantitativos, desde el interaccionismo simbólico, las teorías culturales y la etnografía.

Sin embargo, serían las teorías de los sistemas, de la cibernética y de la complejidad, los que darían paso a la epistemología contemporánea, a nuevos modelos de pensamiento, a la aceptación de nuevas formas de conocer.

5.1.3 Epistemología contemporánea

La contraposición entre las diferentes escuelas, apenas esbozadas en este marco teórico, dan como punto de partida la pugna entre la tradición positivista y la tradición “neo-kantiana”, pero sería Thomas Kuhn quien plantearía una revolución: La realidad externa es una incógnita y lo que la ciencia conoce no es la realidad en sí misma, sino la realidad vista a través de los lentes, las categorías o los esquemas conceptuales previos (Kuhn, 1962). A partir de este momento, la reflexión epistemológica contemporánea

fluctuará entre las escuelas, dependiendo de cómo se entienda el conocimiento empírico y la intervención de categorías o esquemas previos a ese conocimiento empírico (Moreno, 2008).

La reflexión epistemológica contemporánea cuestiona los tres grandes presupuestos epistemológicos de la ciencia moderna. El primero es el de la fundamentación. De acuerdo a la ciencia moderna, el conocimiento se articulaba a partir de un punto estático, privilegiado y absoluto. En la discusión contemporánea, y a partir de Popper, toda teoría es una conjetura, toda vez que

La base empírica de la ciencia objetiva, pues, no tiene nada de “absoluta”; la ciencia no está cimentada sobre roca: por el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre un terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes. Estos se inducen desde arriba en la ciénaga, pero en modo alguno hasta alcanzar ningún basamento natural o “dado”; cuando interrumpimos nuestros intentos de introducirlos hasta un estrato más profundo, ello no se debe a que hayamos topado con terreno firme: paramos simplemente porque nos basta que tengan firmeza suficiente para soportar la estructura, al menos por el momento (Popper, 1985).

El segundo presupuesto es el de la representación. Según la ciencia moderna, el conocimiento de la ciencia era como un reflejo del mundo sobre el espejo de la mente. Es decir, la percepción es como un receptáculo que recibe impresiones del mundo y luego la mente procesaba y formaba un retrato de la realidad que correspondía con la imagen real. En la reflexión contemporánea, dicho presupuesto es cuestionado, especialmente desde las teorías de la complejidad, toda vez que el conocimiento de la realidad no está constituida por lo regular, lo ordenado, sino que dichas lógicas reducen la complejidad de lo real y, por ende, la transforman y la distorsionan. En esta línea,

el problema del conocimiento ya no se reduce al conocimiento del objeto y la ciencia no puede ya lograr una objetividad y neutralidad totales. La epistemología contemporánea ha introducido el contexto socio-histórico en el conocimiento científico y en otros campos se ha producido el retorno del observador-conceptuador. (Moreno, 2008).

El último presupuesto en pugna es la visión de desarrollo del conocimiento. Desde la ciencia moderna, y quizá debido a la confianza positivista, el conocimiento de la totalidad es la suma de las partes y es progresivo y acumulativo. La teoría de los sistemas y la psicología de la Gestalt refutaron la idea, toda vez que la ciencia no cambia por acumulación de verdades y no es acumulativa ni progresiva ni en su lógica ni en su contenido. Todo muta. La base del pensamiento de la Gestalt está en Edmund Husserl quien con la consolidación de la fenomenología intentaría romper la desviación *objetivante* y *subjetivante* de la discusión epistemológica, buscando el equilibrio.

Bajo esta revaloración de presupuestos, y gracias a los principios de entropía, autopoiesis y la complejidad, se pretende clausurar la concepción y explicación mecanicista al excluir del contexto tanto el sujeto como el objeto y se tiende a pensar que el conocimiento científico tan sólo es aproximativo, provisional y contingente. Y si esto es cierto, las verdades y las certezas son tan débiles como nuestra búsqueda de ellas (Angarita, 2015, p. 6).

Es entonces como podemos concluir, junto a Vasilachis de Gialdino (2009) que a diferencia de la epistemología, la reflexión epistemológica no aspira al universalismo, no es una disciplina ni normativa, no es acabada y es sólo una actividad persistente, creadora que se renueva una y otra vez. Y en ese sentido, si la reflexión es inacabada, la verdad y el conocimiento lo serán siempre: inacabados y débiles.

5.1.4 Nuevas epistemologías

La crisis ideológica de la humanidad, expresada en lo que Fukuyama (1992) denominó el fin de la historia exige pensar en nuevas construcciones sociales que permitan la coexistencia y revaloración de esas mismas ideologías. Pero pensar en nuevas sociedades exige pensar nuevas formas de conocimiento y, por consiguiente, en nuevas epistemologías.

El director del Centro para Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Portugal), Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 14) señaló que *“Vivimos en un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles. Cada vez somos más conscientes de que nuestros horizontes de posibilidades están más limitados, de que quizá es necesario un cambio de civilización”*, al tiempo que son evidentes las grandes contradicciones entre el discurso y la acción y la adjetivación de las ideas fuerza con la consecuente pérdida de los sustantivos: *“Ya no hablamos de democracia, sino de democracia participativa, radical o deliberativa, no hablamos de desarrollo sino desarrollo democrático, sostenible, alternativo”* (De Sousa Santos, 2009, p. 15).

La epistemología del sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado. (Op. Cit. p.16)

La principal premisa del sociólogo portugués es que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Es decir, la diversidad del mundo es infinita y en esa medida coexisten infinitud de maneras de pensar, sentir y actuar, diversas maneras de relacionarse con el mundo, con el otro, con el pasado, con la

naturaleza, con el futuro y que es toda la diversidad la que debe ser activada y transformada teóricamente para cubrir la pluralidad. La epistemología del sur es un llamado a la epistemología del respeto.

Dicha epistemología exhorta al abandono de la quimérica unidad y nos ayuda a preguntarnos con Humberto Maturana

¿Cómo puede la conciencia dar cuenta de sí misma, en términos tales que esta explicación descriptiva tenga validez universal, siendo que los significados usados en el lenguaje son siempre generados en una cultura particular? ¿Cómo, entonces, pueden las afirmaciones sobre el operar del cual surge la conciencia, tener valor universal, esto es, valor transcultural, siendo que ya hemos visto que estamos imposibilitados de hacer uso del concepto de conocer como conocer objetivo, si queremos dar cuenta de nuestros propios procesos de percepción y conocimiento como seres observadores? ¿Cómo puede el águila de la inteligencia darse caza a sí misma en su reflejo? (Maturana, 2009, p. XII)

Las epistemologías del sur proponen una refundación radical de la relación entre lo epistemológico, lo ontológico y lo ético-político a partir de prácticas, experiencias y saberes. Los nuevos órdenes modernos, globales y neoliberales, son un orden de violencia y exclusión (Meneses, 2011). Es decir, es posible redefinir los límites y las condiciones en que una forma de conocimiento pueda ser transformada en nuevas circunstancias, sin clasificar ninguna de ellas como un saber universal. Su legitimidad dependerá de las condiciones y las prácticas de producción y apropiación.

Este tipo de reflexiones permitirán abolir el mito del “choque cultural” como si las diferencias irreconciliables condenasen de manera ineludible a la confrontación, a la separación social (exclusión) y por ende, a la violencia. Y todo porque

Desde la configuración del pensamiento ilustrado en el siglo XVIII, la modernidad ha sido definida a partir de binomios de representación en los que la raza blanca y la cultura occidental se han identificado con la universalidad dominante opuesta al particularismo y la tradición asociados al mundo colonial y a las minorías raciales. (Hall & Cheng, Kuan-Hsing, 2000).

Sin embargo, es claro que para buscar nuevas formas de construir el conocimiento, desde un concepto social, que superen las confrontaciones culturales, es necesario comprender el conflicto no como la “traducción social automática de un sistema de representación preconcebido” (Vives Riera, 2011) sino como fruto del encuentro entre diferentes subjetividades, en el marco de un entorno social irresuelto.

5.2 La violencia

La violencia es una expresión social y ha estado ligada a la humanidad desde siempre: *“la violencia es tan vieja como el mundo: cosmogonías, mitologías y leyendas nos la muestran vinculada a los orígenes”* (Domenach, 1981). Sin embargo, su concepto ha variado a lo largo de la historia, toda vez que expresa diferentes acciones, en diferentes espacios, con diferentes actores y ha representado nuevas significaciones en distintos tiempos históricos. Lo que en un momento histórico no fue violento, hoy sí lo es. En este sentido, la violencia no sólo es social porque sea engendrada en el marco de las interacciones sociales sino porque toda sociedad ha controlado, a través de distintos mecanismos su legitimación, es decir, su uso formal o informal.

Pese a que la violencia es una realidad que rechazamos tanto individual como socialmente, también es cierto que en muchas ocasiones nos parece si no justificada si al menos comprensible, nuestra historia ha sido enseñada como una sucesión de batallas y guerras tendiendo como comunidad a relativizarla de acuerdo a la circunstancias y las motivaciones (Martín Morillas, 2004). Sin embargo, en algo que la humanidad está de

acuerdo, es en que la violencia es la peor de nuestras caras: es contraria a la vida misma, es responsable de marginaciones, dolor, sufrimiento, e incluso muerte.

Aristóteles distinguía entre los movimientos naturales y los movimientos violentos. Entre los primeros están todos aquellos que hacen parte de la naturaleza de las cosas (las piedras bajan, el humo sube) y los segundos son los que implican la intervención de una fuerza que no es parte natural de la misma. Esta interpretación implica un concepto clave en la concepción humana de la violencia: no es natural. Es la alternación de lo natural por parte del ser humano (Ferrater-Mora, 1998) .

Es posible que en la antigüedad, la violencia no hubiera tenido una valoración negativa. Los relatos bíblicos la muestran como parte de la realidad, poco regulada por el poder y en la edad media como un elemento negativo, asociado al pecado y sólo “administrable” por la iglesia, que es la representante de Dios en la tierra. En el renacimiento, la concepción se transforma de manera gradual hasta convertirse en un medio lógico del poder y la política, como lo defendió Maquiavelo.

Sin embargo, la violencia, conceptualizada por la filosofía clásica y representada en la “tragedia” como expresión artística, fue eludida hasta la modernidad cuando se vuelve su mirada a ella como resultado de la preocupación por el nuevo orden la búsqueda de referentes y bases para su instauración: hablar de violencia es, en adelante, hablar del contrato social (Redero Bellido & San Miguel del Hoyo, 2002).

En la modernidad, la connotación de violencia integró dos visiones históricas: la connotación negativa y su legitimidad con relación al poder. Quizá es por ello que, asumida desde su dimensión política, es común que algunos investigadores, como Max Weber, acudan a su definición como “el uso ilegítimo o ilegal de la fuerza”, con el fin de diferenciarla de la “violencia legítima” con la que designan la potestad del uso de la fuerza que se ha concedido históricamente al estado (Weber, 1967). (Incluso hoy, cuando el

fenómeno de la globalización introduce nuevas discusiones con relación al estado, estas perspectivas teóricas se mantienen).

Pero más allá de los niveles de legitimación, la investigación alrededor de la violencia aún no ha logrado dilucidar si es algo innato o adquirido, si es el resultado de conflictos interiores o exteriores, si se puede controlar o erradicar.

El hecho de que la violencia tenga muchas caras, se revela en la necesidad que muchas veces tenemos de utilizar adjetivos para clasificarla: física, psicológica, social, política, militar, cultural, de género, doméstica, patológica, estructural, simbólica, etc. Cada una de estas clases de violencia es diferente en cuanto a sus causas, raíces y consecuencias.
(Martín Morillas, 2004, p. 229)

La literatura científica y social ha desarrollado “discursos específicos de violencia” (Guthman, 1991) en las que incluye la intrafamiliar, la escolar, la deportiva, la de género, la étnica, la inseguridad ciudadana, entre otras, lo que permite atacar el tema desde lo instrumental, como causa de situaciones específicas, pero, desconectándola de las dinámicas sociales e históricas.

La violencia es una forma de relación entre las personas que es percibida y atribuida por quienes la viven. Es parte de los discursos de las diferentes disciplinas del conocimiento y como tal está sujeta a diferentes significados según el énfasis o la corriente del pensamiento desde la que se realice la reflexión conceptual (Valdivieso, 2009).

Es decir, *las numerosas explicaciones e interpretaciones que sobre la violencia se han dado, pueden variar en función de los patrones personales, culturales, ideológicos o simbólicos que se le apliquen* (Martín Morillas, 2004, p. 227). Sin embargo, pese a que es un concepto polisémico, existe un acuerdo en cuanto a que emerge en la interacción o

interrelación humana, toda vez que el hombre está biológicamente capacitado para provocarla y en este sentido, es universal.

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua (RAE, 2014), la define como “cualidad de violento” y violento, en sus tres primeras acepciones, como “que está fuera de su natural estado, situación o modo, que obra con ímpetu y fuerza, que se hace bruscamente con ímpetu e intensidad extraordinarias”. En ninguna parte de su definición se habla del daño, por ello, se hace necesario acudir en primer lugar a la definición de la Organización Mundial de la Salud que, en su primer informe mundial sobre violencia y salud se plantea la violencia como

el uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo de comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones. (2002, p. 13).

Podemos tratar con el diccionario de María Moliner que la define como *Acción injusta con que se ofende o perjudica a alguien*. Toda vez que tiene inmerso el concepto de daño o seguir a Vicente Martínez, citado por Martín Morillas (2004) quien la define como una transgresión que *altera el ajuste original de las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y la tierra. Es injusta, subordina a las mujeres, domina de manera depredadora a la naturaleza*.

Uno de los más serios y reconocidos investigadores sobre la violencia es el sociólogo y matemático noruego Johan Galtung (1969), quien señaló que la violencia *está presente cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales*, y estableció una clasificación que nos permite no sólo definirla sino perseguir sus raíces, sus *para qué* y sus *por qué*.

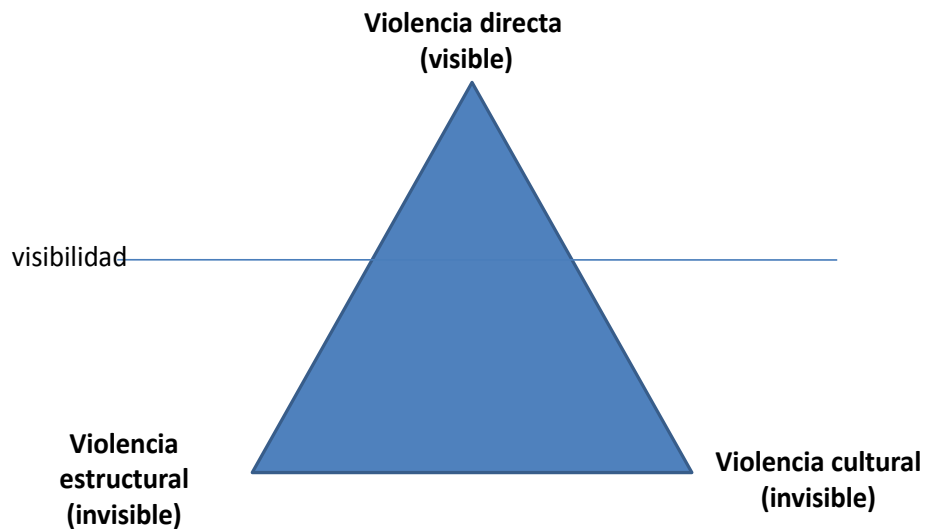


Figura 1. La violencia según Galtung (1969).

5.2.1 Violencia directa.

La violencia directa puede ser física y/o verbal haciéndose evidente en conductas fácilmente visibles. La violencia física o directa que mata, mutila, viola, es vista y reconocida con facilidad. No así las violencias indirectas o culturales que son prácticamente invisibles.

Algunos autores como Chenais (1981) la señalan como la violencia en sentido estricto,

La única violencia medible e incontestable es la violencia física. Es el ataque directo, corporal contra las personas. Ella reviste un triple carácter: brutal, exterior y doloroso. Lo que la define es el uso material de

la fuerza, la rudeza voluntariamente cometida en detrimento de alguien.
(1981, p. 12)

Pero Galtung no se queda sólo con la violencia física. Para él, la violencia clásica o directa es la que se ejerce o ejecuta no sólo sobre el cuerpo sino también sobre la mente humana (Galtung J. , 1969), y en este sentido se refiere a las acciones contra las personas ya sean asesinatos, violaciones, robos, violencia verbal y/o psicológica, violencias de género, violencia intrafamiliar, o contra la colectividad: daños materiales a parques, edificios, acueductos, infraestructura, etc. (Galtung J. , 1981, p. 98). Incluso, en este tipo de violencia también debe ser incluida toda aquella acción destructiva contra la naturaleza, es decir, actos dañinos contra la biodiversidad, acciones de contaminación ambiental, etc. La diferencia que caracteriza la violencia directa frente a las otras formas violentas es la visibilidad que tiene que ver tanto con la posibilidad de definir el actor causante como con los efectos materiales de esa violencia. No obstante, algunos efectos, también importantes, son menos visibles: los odios, los traumas psicológicos, los sufrimientos, las relaciones internacionales injustas, son concepciones culturales que convierten a los contradictores en enemigos y se convierten en el principal alimento de la adicción a una cultura violenta.

La violencia psicológica, esa que se ejerce para provocar angustia al otro y que se vehiculiza a través de las burlas, del desprecio, de los rumores o hasta del acoso visual, sexual o excluyente, conforman un amplio conjunto de conductas que son incluidas en el marco de la violencia directa. Sin embargo, es interesante aclarar que para que estas conductas sean considerada violencia “*será necesario que no sólo exista una intención de abuso de poder por parte de quien las realiza, sino también una posición de vulnerabilidad y la percepción por parte de quien las recibe*” (Valdivieso, 2009)

Este tipo de violencia es catalogada por Martín Morillas como *Conducta deletérea, caracterizadas primordialmente porque causan daño, dolor o destrucción, con incidencia personal, interpersonal, social, cultural, política, histórica* (Op. Cit. p. 235). Este tipo de conductas tiene una intencionalidad, una finalidad, una instrumentación y una incidencia mayor o menor en quien la padece.

5.2.2 Violencia indirecta o estructural.

Para Galtung, el concepto de violencia indirecta o estructural es más dinámico pero menos visible que el de violencia directa. Define la violencia estructural como *“aquello que provoca que las realizaciones efectivas, somáticas y mentales, de los seres humanos estén por debajo de sus realizaciones potenciales”* (Galtung J. , 1981, p. 100).

La violencia indirecta o estructural se expresa en la pobreza que provoca la privación de las necesidades humanas básicas, como la muerte de millones de niños y niñas menores de cinco años por falta de alimentos, vacunas o antibióticos (Fisas, 2002, p. 3), también en la represión que provoca la privación de los derechos humanos y la alienación que provoca la privación, no solo de los derechos humanos sino también de los derechos políticos.

Se dice que la violencia estructural es indirecta porque sus acciones, por ejemplo, las que provocan el hambre en el mundo, no fueron diseñadas y realizadas específicamente con ese fin, sino que se derivan, de forma indirecta, de la política económica del capitalismo y del injusto reparto de la riqueza. Esto hace que las causas que producen la violencia estructural no sean evidentes, no sean visibles, especialmente en análisis poco profundos.

Vincec Fisas director de la Escuela de cultura de Paz de la Universidad Autónoma de Barcelona, ha descrito dos tipos de violencia estructural:

La violencia estructural vertical, que es la represión política, la explotación económica o la alienación cultural, que violan las necesidades de libertad, bienestar e identidad, respectivamente y la violencia estructural horizontal: separa a la gente que quiere vivir junta, o junta a la gente que quiere vivir separada. Viola la necesidad de identidad” (Fisas, 2002)

En el Avance del informe sobre violencia contra personas sin hogar, la violencia estructural es definida como

Aquella que forma parte de la estructura social y que impide cubrir las necesidades básicas, como la generada por la desigualdad social: ingresos, vivienda, la carencia o precariedad de los servicios sanitarios (especialmente los relacionados con la salud mental), el paro (desempleo), la malnutrición, aspectos formativos y lúdicos básicos, etc. (Red Nacional de Entidades, 2008, p. 7)

Esta es la violencia en que viven millones de seres humanos en el mundo y es estructural en la medida que surge de la estructura socioeconómica, con el agravante de que es amparada por los sistemas legales de los países. En este sentido, la exclusión social es el símbolo de este tipo de violencia y hace parte de las realidades sociales e históricas (régimenes socio políticos, o económicos y culturales como la esclavitud, las dictaduras y hasta el racismo)

5.2.3 Violencia cultural

Durante los últimos años del siglo XX, Galtung junto con otros autores construyeron una nueva aproximación a la violencia acuñando el concepto de violencia cultural, definiéndola como la que:

Se expresa también desde infinidad de medios (simbolismos, religión, ideología, lenguaje, arte, ciencia, leyes, medios de comunicación, educación, etc.), y que cumple la función de legitimar la violencia directa y estructural, así como de inhibir o reprimir la respuesta de quienes la sufren, y ofrece justificaciones para que los seres humanos, a diferencia del resto de especies, se destruyan mutuamente y sean recompensados incluso por hacerlo. (Galtung J. , 1981, p. 91)

Antes de la aparición de este concepto de violencia cultural ya algunos autores hablaban de “alienación cultural” pero sin llegar a darle el peso y la autonomía que ulteriormente tomaría.

Con este concepto se alude a *“Todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en las que se basa esa fuerza, agrega su propia fuerza, es decir, una fuerza especialmente simbólica a estas relaciones de fuerza* (Bourdieu & Passeron, 1996, p. 25)

La violencia cultural se utiliza para lograr la aprobación de posturas fanáticas en lo religioso, en lo económico, en las relaciones de género, en las relaciones con la naturaleza, se basa en un amplísimo entramado de valores que asumimos continuamente desde pequeños y que luego se refuerzan con las normas legales de la sociedad para inculcarnos una cultura opresiva porque es acrítica y delegadora y porque nos prepara para la colaboración pasiva y/o activa con estructuras injustas e insolidarias.

Nuestro entorno social y cultural, así como la educación que recibimos, muchas veces justifica el uso de la violencia. Nos han educado para creer que la violencia es la única salida, para no ver alternativas... porque en las escuelas y en los demás medios de transmisión y reproducción de cultura nos han enseñado la historia como una sucesión de batallas y guerras; porque estamos acostumbrados a que los conflictos se reprimen por la incuestionable autoridad paterna, o por la autoridad del macho sobre la hembra, o por las leyes nacionales o internacionales; porque los medios de comunicación de masas nos venden como la única vía de solución de los conflictos internacionales el uso de los ejércitos (sea bajo bandera O.N.U., O.T.A.N., o Alianza de Naciones); etc. (Angarita, 2012)

Nuestro substrato cultural es una concausa última y profunda de nuestra visión negativa de los conflictos, de nuestra visión pacata y constreñida de la paz.

La violencia cultural es una violencia invisible, que se acumula y hace mucho daño, tal vez, igual que la violencia directa. Se ha hecho tan cotidiana, tan de todos los días, que

la hemos hecho parte de nuestras vidas, como algo “natural” de nuestro vivir. Nos referimos, de manera simplificada, a la negación de las necesidades de afecto, de reconocimiento, de participación, de respeto. Como lo expresan los investigadores argentinos, Juan José Pescio y Patricia Alejandra Nagy (2010): *“Pareciera que con sólo satisfacer las necesidades básicas, primarias, uno debiera ser feliz, es decir, no tendría de que quejarse.”*

La violencia cultural se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste (Bourdieu & Wacquant, 1995, p. 120). Entonces, el entorno social nos obliga a aceptar sus reglas como realidades no cuestionables, en un concepto clave de la llamada teoría de la dominación, donde los sistemas que ejercen este tipo de violencias no requieran la “coacción física” para imponer sus significados.

Esta manera de vivir y de entender las cosas se convierte en un proyecto de vida individualista, posesivo y competitivo, que parecería ser el único camino de vida posible para lograr la felicidad. Esta visión del mundo es generadora de violencia, porque fomenta la desconfianza en el otro o en la otra, convirtiéndolos en unos rivales en la obtención de los ideales de felicidad; rompe y fragmenta las relaciones interpersonales convirtiéndolas en de una sola vía; lleva a la soledad, al temor, a la agresión, pero todo está considerado como una manera “normal” y “natural” de vivir. Como desde niños se vive en la competencia, se cree que esto es así y que siempre deberá ser así. Que es un proceso inmodificable, desconociendo que la cultura es una creación humana, un proceso histórico, por lo tanto, modificable por la voluntad y el deseo de los humanos.

La discriminación ocurre, cuando desde el individualismo, el sentido de posesión y de competencia, desconfiamos de la legitimidad del otro, nos llenamos de miedo del distinto, del extraño impulsándonos a separarlo, a segregarlo, a negarlo, y con frecuencia a agredirlo (Angarita, 2015).

Aquí, vale la pena recordar a Henry Tajfel (1982) quien desarrolló un trabajo con grupos de personas llegando a importantes conclusiones que cambiaron nuestras percepciones acerca

de la identidad social (término acuñado por él). Estas son algunas de sus conclusiones: En primer lugar descubrió que los individuos creían tener características similares a los miembros de su grupo considerando extraños o distintos a quienes no tenían dichas características, en segundo lugar, advirtió que los individuos clasificamos a las personas en categorías o grupos sociales y que una vez dividido, tendemos a acentuar las barreras entre los grupos, como una manera de reafirmar nuestra autoestima que retrotrae, sin duda, procesos de exclusión y violencia.

El tema de la violencia es un asunto complejo. Debemos tener en cuenta muchos aspectos y factores para su análisis. El mismo término violencia tiene multiplicidad de sentidos y significados, haciendo difícil una definición unánime que no encienda los ánimos, porque en ella aparecen credos religiosos, intenciones comunicativas, creencias, prejuicios y vivencias emocionales entrecruzadas que conforman una intrincada maraña cuando expresamos lo que entendemos por violencia.

Ya sea de manera directa o indirecta, hablar de violencia es referirse al uso de la fuerza. Por eso la violencia causa dolor, sufrimiento; lesiona derechos o intereses, restringe deseos o necesidades. La violencia es un comportamiento que lastima. Cuando se habla de violencia se hace referencia a acciones o conductas dañinas. Una señal, una expresión, una acción que nos obliga a interpretarla y a reaccionar puede ser una conducta violenta. La violencia nos impulsa a actuar ya sea como reacción, protección, prevención o disuasión.

Como hemos afirmado a lo largo de esta revisión teórica, la violencia es cultural y su significado depende de los acuerdos simbólicos de cada comunidad. Los Kun, por ejemplo, un pueblo que habita el desierto de Kalahari, practica el infanticidio con un alto contenido ritual o sacrificial. Para ellos, no hay violencia en dichas acciones. Son una histórica forma de control de la población. Los sentidos de la violencia, al igual que su definición, son una realidad compleja y valdría la pena preguntarse ¿por qué unas personas ven violencia en una acción, en un gesto y otras no? La respuesta, igual de compleja, está en la cultura, en la manera como construimos la realidad que nos rodea.

6. ASPECTOS METODOLÓGICOS

6.1 Enfoque

Esta investigación es de corte cualitativo, porque apunta a una variedad de concepciones o marcos de interpretación que hacen el mundo visible, que lo transforman y convierten en una serie de representaciones en forma de observaciones, anotaciones, grabaciones o documentos. Ése enfoque es naturista, pero en el caso de esta investigación es Interpretativo, porque intenta encontrar sentido a los fenómenos, en este caso, el cómo conocemos y violencia en términos de los significados que las personas le otorguen.

6.2 Tipo de investigación

Dentro del enfoque cualitativo existe una variedad de concepciones o marcos de interpretación, que se pueden centrar en el patrón cultural Colby, (1996), que parte de la premisa de que toda cultura o sistema social tiene un modo único para entender cosas y eventos. Esta cosmovisión, o manera de ver el mundo, afecta la conducta humana.

Desde esta concepción se delimita el tipo de investigación hermenéutica que puede ser asumida a través de un método dialéctico que incorpora a texto y lector, en un permanente proceso de apertura y reconocimiento. En este sentido, el texto ha de ser asumido en el proceso de interpretación de discurso en un permanente siendo; lo que permite homologarlo, desde el pensamiento de Zemelman (1994) con la realidad; ya que desde la perspectiva de él, ésta para ser captada ha de ser concebida como un proceso inacabado, y especialmente en permanente proceso de construcción. Por otra parte, y a modo de complemento, Ricoeur (1998) sostiene que:

"En la medida que el acto de leer es la contraparte del acto de escribir, la dialéctica del acontecimiento y el sentido tan esencial a la estructura del discurso

(.) genera en la lectura una dialéctica correlativa entre el acto de entender o la comprensión (.) y la explicación".

6.3. Técnicas e instrumentos

El análisis documental se trabajó con fichas de registro de datos que se llamaron Resultado análisis bibliográfico Epistemología y Violencia. Ver anexos 1 y 2.

6.4. Procedimiento

Para el procedimiento se presenta una serie de elementos orientados a captar los aspectos centrales relacionados con la *hermenéutica*, siguiendo las nueve recomendaciones de Baeza (2002, pp. 163-164)

- 1) Lograr un conocimiento acabado del contexto en el cual es producido el discurso sometido a análisis.*
- 2) Considerar la frase o la oración como unidad de análisis en el corpus.*
- 3) Trabajar analíticamente apoyándose en la malla temática (Ver anexos 1 y 2)*
- 4) Establecer un primer nivel de síntesis en el análisis de contenido.*
- 5) Trabajar analíticamente por temas, en esta investigación los temas: epistemología y violencia.*
- 6) Establecer un segundo nivel de análisis de contenido.*
- 7) Trabajar analíticamente el conjunto de las lecturas de los textos*

8) *Revisar el análisis en sentido inverso, es decir comenzando desde la idea (la palabra escrita), la experiencia empírica (lo materialista) , la aisthesis (experiencia estética) y la experiencia existencial (sentido)*

9) *Establecer conclusiones finales según estrategia de análisis de contenido escogida.*

Adicionalmente, se sigue la propuesta de análisis hermenéutico desde la praxis investigativa sugerida por Baeza

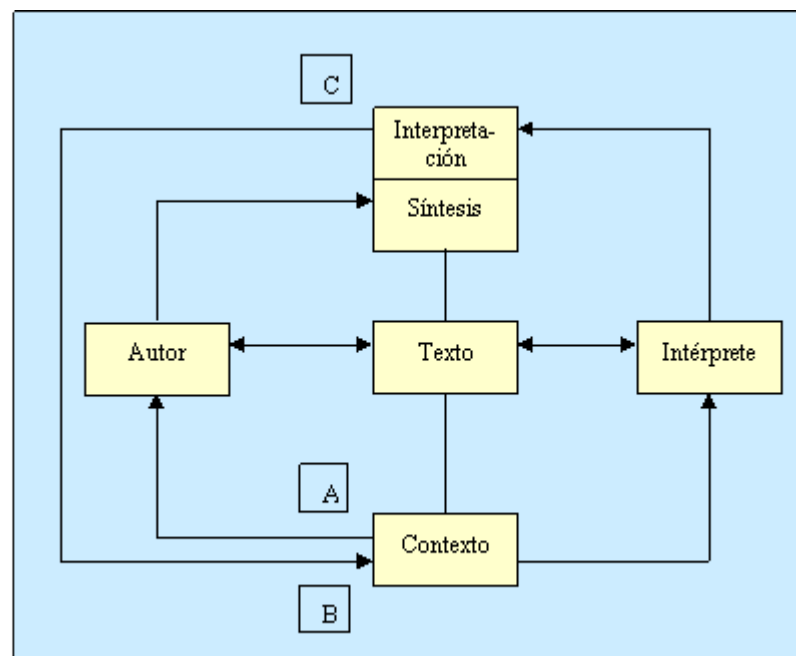


Figura 2. Análisis hermenéutico de Manuel Baeza

Donde:

A: hace referencia al contexto del otro.

B hace referencia al contexto propio.

C: se refiere a que la interpretación debe ser considerada como propuesta que se apoya en la síntesis que se realizó previamente.

Los elementos se mantienen invariablemente en relación al modelo presentado por Baeza, exceptuando por la incorporación de la letra D.

D : se refiere a la consideración del intérprete en una doble dimensionalidad. La primera permite visualizarlo como *sujeto* con una serie de elementos valorativos -que trascienden los aspectos contextuales- y que harán operar la acción intencionada por parte de él. La segunda, hace alusión al intérprete *lector* cuyos esfuerzos podrán estar orientados a la captación del sentido primario dado por las estructuras gramaticales y el vocabulario utilizado para su configuración.

La utilidad que presenta la incorporación de D en el modelo expuesto, se aprecia en la incorporación y por tanto reconocimiento de las *cuatro estructuras* fundamentales del proceso de intelección. Ya que en el modelo propuesto por Baeza se aprecian tres de las estructuras:

Horizonte: debido al carácter holístico expresado en el modelo.

Circular: apertura hacia nuevos sentidos a partir del reconocimiento de la espiral hermenéutica.

Mediación: importancia a los elementos contextuales de tiempo y espacio.

Por su parte, el modelo propuesto en segunda instancia por el autor del presente trabajo incorpora de manera más abierta la cuarta estructura fundamental en el proceso de intelección.

Diálogo: ya que a través de éste se presenta como requisito fundamental la *voluntad* de apertura del sujeto cognoscente hacia el o los otros, con la *intencionalidad* focalizada en comprender sus palabras. Esta intencionalidad, puede expresarse de dos formas; la primera de éstas es la presencial hablada por lo tanto sincrónica y la segunda es la de lectura reconociendo el distanciamiento con el sujeto que interpretó y que nosotros estamos interpretando, por tanto diacrónica. En tal sentido la D expuesta en el modelo supone que el sujeto como tal actúa desde lo sincrónico; y, por su parte, el lector asume la postura diacrónica.

Para finalizar debe señalarse que los elementos *sincrónicos / diacrónicos*, *intencionales / literales*, no se dan en términos absolutos, sino que éstos se aprecian en una relación continua a partir de *matices* más o menos acentuados. Lo cual dependerá de la situación objetivada en la que actué el sujeto cognoscente que utiliza el análisis hermenéutico como herramienta central.

7. RESULTADOS

A lo largo del rastreo documental alrededor de la epistemología, es evidente que desde el inicio de la humanidad, el hombre ha intentado buscar un sentido no sólo a su existencia sino a los fenómenos de la naturaleza. Es decir, ha intentado comprender la realidad y, a partir de ella, generar conocimiento que permita dominar su entorno. La búsqueda del conocimiento, como suma de verdades y certezas, susceptible de ser transmitida y preservada es una característica primordial de eso que nos hace humanos y tiene su primer germen en la conciencia de que conocemos a través de nuestros sentidos.

Sin embargo, a lo largo de nuestra historia, el conocimiento ha sido “víctima” de un contexto social, económico y cultural que nos ha obligado a plantear reflexiones epistemológicas desde diversos enfoques, dando, dependiendo del momento histórico, mayor o menor peso al sujeto, al objeto o a la metodología. Pero es con la llegada del proyecto moderno, marcado por el descubrimiento de América, la Reforma y al Renacimiento, como un aparece nuevo estatuto epistemológico: el método científico, una metodología que busca la verdad a través de la representación de la realidad, la observación, la verificación, la contrastación y la comprobación. (Ver Anexo 1. Matriz de análisis Resultados del análisis bibliográfico. Epistemología)

Mediada por la cultura, la construcción de un conocimiento acumulable ha sido puesta en duda en las últimas décadas luego de nuevos descubrimientos como la teoría cuántica y la teoría de la complejidad: la realidad no se rige por leyes absolutas y por lo tanto las verdades construidas y verificadas son tan débiles como la construcción misma del conocimiento. Y la educación, como proyecto conservador, preservador y multiplicador del conocimiento, al igual que lo hizo la iglesia en un comienzo, ha sido un promotor indiscutible de las verdades absolutas, negando saberes que no pueden ser verificados o comprobados fuera de su contexto. Este “desajuste” creó propuestas de interacción social basadas en la rigidez de las posiciones y en la negación del otro, que es semilla de la violencia.

Como advertimos a lo largo del análisis documental, la violencia no es natural, es una construcción social cuyo significado depende del entorno cultural. Su manifestación, sea directa, indirecta o cultural, es uno de los elementos primordiales en la consolidación de comunidades solidarias, afectuosas y capaces de crear entornos de desarrollo humano. (Ver Anexo 2. Matriz de análisis. Resultados análisis bibliográfico. Violencia).

Entender que no existen verdades absolutas ni certezas, que es necesario crear un nuevo estatuto epistemológico y un nuevo sistema educativo que preserve no el conocimiento como absoluto sino como factible de cambio y que promueva el respeto, más que la tolerancia, para permitir sociedades más exitosas, es una urgencia, especialmente en los tiempos que corren.

En nuestro país, la erradicación de la violencia ha estado ligada a la incansable búsqueda de la paz y a la resolución del conflicto armado, olvidando que la paz no es la ausencia de conflicto, sino justamente el reconocimiento de éste y la resolución del mismo a través de procesos basados en el respeto y la no violencia, reconociendo el otro y construyendo nuevo conocimiento desde el acuerdo y no desde los absolutos.

Sin duda, las relaciones entre la manera como conocemos y la violencia deben ser más investigadas, porque allí, es posible que encontremos una ventana para que la humanidad hable en clave de paz.

8. DISCUSIÓN

Las disciplinas científicas impuestas por el estatuto epistemológico de la modernidad, privilegiaron el método experimental y sus derivadas como posibilidades únicas para la construcción del conocimiento. Dichos modelos fueron insuficientes para explicar fenómenos sociales como la violencia que responden a realidades subjetivas e intersubjetivas. En este sentido, el estudio de la vida cotidiana de las comunidades, escenario primigenio de la construcción, constitución y desarrollo multidimensional de eso que llamamos lo humano, se convirtió en un objeto de estudio imposible de estudiar desde el monismo metodológico científico. (Sandoval Casilimas, 1996)

Ante este obstáculo, nacen los métodos cualitativos que reconocen la diversidad de la realidad humana y parten de que los actores sociales que producen y comprenden dicha realidad tienen perspectivas diferentes. En este sentido, la violencia, como expresión social, sólo puede ser comprendida desde las nuevas reflexiones epistemológicas planteadas a partir de la investigación social.

Somos hijos de la cultura de Occidente, de esa cultura que procede desde los griegos, que se renovó con el Renacimiento y que brilló con la Ilustración, la Reforma, las revoluciones comercial e industrial, el capitalismo, el individualismo, el nacimiento de la ciencia y la modernidad. Y ni todo el conocimiento ni todos los adelantos científicos han podido desentrañar las causas de la violencia, esa palabra que pervierte lo humano, pese a que es un producto de nuestra propia humanidad.

Sin embargo, herederos del método científico, tendemos a observar la realidad social como un objeto independiente de nosotros mismos, afuera de nosotros, que debemos aislar para conocerlo (Hacking, 1996). Si siguiéramos el método científico, la violencia, por ejemplo, debería ser extraída, puesta en una caja de Petri y examinada con un microscopio social en un proceso que no solamente se puede y debe estandarizar sino que es igual para todos. Aparece entonces una pregunta: ¿Si todos llegamos al conocimiento de la misma

manera, el conocimiento es universal, único y verdadero? Los resultados de los estudios de percepción y sentido de la violencia, tan diferente en cada cultura, niega esta posibilidad.

Eso que en el mundo moderno y occidental hemos llamado ciencia, al igual que otras maneras de conocer que hemos negado de manera sistemática, es una construcción social y como tal depende de una escala de creencias y valores de aquellos que elevan la bandera “científica” inmersa en métodos y medidas que permiten validar su manera de conocer. Así, el mundo supuestamente objetivo que esgrimen los científicos, no es más que una interpretación del mundo, una de las posibles interpretaciones, es decir, una interpretación meramente subjetiva (Lerum, 2001) que, por supuesto, tiene que ver con las representaciones sociales vigentes de una sociedad.

El conocimiento científico observa sólo la realidad que ha construido previamente como cognoscible, que ha definido como objeto de estudio y se limita (autolimita) *“a la posibilidad de conocer aquello que aún no puede ser conocido por exceder a esas formas de conocimiento que gozan de legitimación”* (Vasilachis de Gialdino, 2009).

Si seguimos esa línea de pensamiento, parece claro que el conocimiento científico no sólo es reducido sino que a la vez es reduccionista, lo que conlleva a una crisis de legitimidad. Es cierto que esta manera de conocer nos ha deparado impresionante adelantos. La ciencia misma es uno de ellos. La tecnología, que es la fusión crítica de la técnica, la ciencia y la creatividad de los seres humanos para incrementar la productividad, sería otra, (Angarita & Herrera, 1997, p. 67). Toda nuestra exuberante sociedad, con sus edificios, lujos, confort, beneficios y maravillas, son resultado de esta visión del mundo. Pero no todo ha sido bello. También ha traído dificultades, y no pocas.

El individuo que conoce, al creer que existe un mundo externo a conocer (Aristóteles, 2000) y que ese mundo se conoce de una sola manera que sería universal, piensa que lo que él conoce y cómo lo conoce es igual para todos los humanos. Por lo tanto, su conocimiento del mundo al ser universal, debe ser compartido por los demás (De Occam, 2012). Pero si esto fuera cierto, la objetividad sería entonces ver el mundo como lo

ve quien conoce. Es como si el que conoce tuviera un acceso privilegiado a la realidad que le posibilita conocerla en su esencia íntima y total. Si se accede directamente a conocer la realidad, si ese conocimiento es objetivo, ese saber será seguro y verdadero. El que así conoce, estará convencido de sus creencias y de sus conocimientos. De tal forma que el que no esté de acuerdo con el conocimiento adquirido por el sujeto que conoce, estará *obligatoriamente* equivocado.

Es usual que cada persona ande convencida de lo que cree y piensa. La objetividad se reducirá a la forma como esa persona individualmente conoce y cree. La objetividad será un argumento que trae a colación una persona convencida cuando quiere obligar al otro a pensar como él. Porque esa persona considera que lo que piensa es la verdad o es lo real. La objetividad será un argumento para obligar, como lo dice el científico chileno Humberto Maturana:

Cada vez que queremos obligar a alguien a que haga algo de acuerdo con nuestros deseos, y no podemos o no queremos valernos de la fuerza bruta, ofrecemos lo que afirmamos es un argumento racionalmente objetivo. Hacemos tal cosa bajo la pretensión implícita o explícita de que el otro no puede rechazar lo que nuestro argumento defiende porque su validez como tal descansa en su referencia a lo real. También lo hacemos bajo la pretensión adicional explícita o implícita de que lo real es universal y objetivamente válido porque es independiente de lo que hacemos, y una vez indicado no puede ser negado. En efecto, decimos que quien no cede a la razón, esto es, quienquiera que no cede a nuestros argumentos racionales, es arbitrario, ilógico o absurdo, e implícitamente afirmamos que tenemos un acceso privilegiado a la realidad que hace objetivamente válidos nuestros argumentos. Más aún, también afirmamos implícita o explícitamente que este acceso privilegiado a lo real es lo que nos permite hacer racionales nuestros argumentos. (Maturana, 2009, p. 12)

La apreciación de Maturana es clave para que entendamos que la persona que aprendió a conocer de esta manera, bajo criterios absolutos, no entenderá nunca al diferente, un ser que no es racional, y al hay que negar porque está equivocado. O hay que obligarlo objetivamente para que retorne al camino de la verdad. En ambos casos se niega al otro. La convivencia sería una eterna lucha por imponer una verdad argumentando tener razón y objetividad. Pero esta negación del otro, implícita o explícita, es fuente generadora de violencia.

Vale la pena intentar responder la pregunta que plantea Agustín Angarita durante la entrevista realizada en 2015. ¿Cómo sería el dialogo entre dos personas que cada una piense que tiene la razón y que su conocimiento es real y objetivo? Una persona convencida de cualquier verdad al dialogar con otra sobre ese tema, querrá que la otra la escuche, porque es ella la que tiene la razón, la poseedora de la verdad objetiva. Denominemos a esta primera persona con la letra A, y a la que según ella sólo debiera escuchar, como B. ¿Qué pasaría si A y B, pese a que cada uno está seguro de ser poseedor de la razón, la objetividad y la verdad, se sientan a dialogar? Al iniciar el dialogo será: A la persona que quiere hablar y espera que B simplemente se calle y la escuche. Pero ocurre exactamente lo mismo con la persona B. Entonces, A quiere hablar y no oír a B; y la persona B quiere hablar y no oír a la persona A. Será un auténtico diálogo de sordos, porque ninguno estará interesado en escuchar al otro. No habrá dialogo. Y sin diálogo no puede haber epistemología, no puede haber conocimiento, no puede haber construcción del conocimiento. Será un evento donde ambos hablarán al tiempo, y como ninguno escuchará, alzarán la voz, terminarán cada uno dando gritos buscando que el otro lo escuche y en los límites de la agresión mutua. La agresividad, esa tendencia humana de avanzar hacia adelante, de ir hacia el otro con la firmeza de exigir el reconocimiento de lo que le corresponde y de sus derechos, se encontrará con una sólida postura que le niega espacios, reconocimiento, razón y posibilidad de verdad. *“Esa negación del otro sumada a la agresividad, si no reciben un trato adecuado, conduce a la violencia”* (Angarita, 2015).

El discurso de la violencia como el acto concreto por excelencia de violencia intrínseca de la modernidad global es la puesta en escena de

infinitos rostros desgarrados de toda humanidad por otros infinitos “sin rostro”. En este recurso radicalizado de la subjetividad se resuelve la brutal consecuencia de una sociedad que no tolera precisamente la subjetividad, y que en el reclamo traicionero de su origen sutura (como en una de las cirugías escópicas del doctor Frankenstein) todo desgarramiento mediante una cadena sin fin de agresiones en el orden del discurso y en el orden de la ley. Con ello, lo intolerable se posiciona como fundamento último y brutal de todo lo tolerable. (Mora & Gómez, 2011)

La raíz que origina esta violencia estaría, entonces, en considerar que se posee la razón, que se es objetivo, que se tiene la verdad. ¿Qué hacer entonces? Parecería lógico que el primer paso es liberarnos del horror esencial que trae la misma idea de la seguridad, de las certezas.

Uno de los elementos de las certezas es la mirada como criterio de verdad. Según el filósofo español José Ballesteros, catedrático de la Universidad de Valencia en España, la modernidad “*va íntimamente unida a la exigencia de exactitud, de medida rigurosa (...) esta exigencia la va a acompañar a lo largo de los siglos, constituyendo la clave de su horizonte epistemológico.*”. (Ballesteros, 1990, pp. 17-24). Con el descubrimiento de la perspectiva en el arte, el desplazamiento de lo oral por lo visual y el convencimiento de que el ojo es el más digno de los sentidos, la exigencia de exactitud es “*inmediatamente copiada en el mundo científico y va a ofrecerse a continuación como paradigma de toda forma de conocimiento*” (Op. Cit. p 18). Este planteamiento, como bien lo señala el autor, en el que la mirada predomina, nos obliga a pensar en términos de identidad-oposición, una característica de la modernidad, pero le cierra el paso a la opción diferencia-complementariedad. Es decir, no sólo nos aferramos al igual sino que desplazamos y/o ignoramos el diferente.

Esta posición moderna de la mirada como criterio de verdad fue criticada por el poeta inglés William Blake quien, en uno de sus versos, señalaba que no miramos con los ojos sino a través de ellos. Quizá la profundidad poética nos ayuden a comprender que los

ojos son simplemente un instrumento pero no el determinante de la mirada. Y es que los ojos no son capaces de ver la realidad completa. Sólo cubren una muy pequeña franja de lo que se puede ver. Para lo muy lejano necesitan de la ayuda de los telescopios y para lo muy pequeño de los microscopios. Pero en la dimensión cotidiana, en la que vivimos todos los días, tampoco son suficientes. No vemos los rayos X, ni los rayos beta, tampoco la luz ultravioleta ni las ondas de radio ni las microondas ni las de la televisión... Nuestro espectro visible es muy reducido. ¿Si los ojos sólo captan una pequeña parte de la realidad, cómo pueden ser criterio de verdad?

Uno no ve con los ojos decía Blake. ¿Entonces con que ve? Uno ve con la historia personal, con su bagaje, con sus creencias, con su cultura, con su entrenamiento, con sus prejuicios. Las cosas no son como son sino como uno las recuerda, decía también el escritor Valle-Inclán. Toda mirada, entonces, es una interpretación. Cada persona interpretará lo visto con lo que trae. Lo que querría decir que cada persona tendría una visión y una interpretación única y particular del mundo. Existirían tantas interpretaciones del mundo como puntos de vista, pero todas válidas y respetables: si algo demostraron las ciencias sociales, por ejemplo, es que en ella la coexistencia de paradigmas no es una excepción sino una regla. (Vasilachis de Gialdino, 1987).

Otro aspecto es que, para distinguir y definir un objeto, se lo aísla, con lo que se rompen los lazos que lo unen con los demás objetos de la realidad. Esta manera de conocer permite un detalle fino sobre el objeto, pero pierde el contexto. De esta manera se reduce sustancialmente la imagen que representa la realidad. En el caso de las ciencias sociales esta limitación es mucho más evidente, por lo que el investigador no sólo debe conocer al otro sino, especialmente, encontrarse consigo mismo. La clave para interrogarse por el conocimiento pasa por quién conoce, quién mira, bajo qué conceptos, con qué teorías y a partir del entendimiento de ellas iniciar una construcción cooperativa, solidaria, social, del conocimiento.

Para convivir, para vivir en comunidad, se requiere entender que cada persona tiene una mirada particular y construye un mundo singular, diferente. La única forma de

conservar la convivencia y afianzarla es aprender a convivir con esa diferencia. Aprender a respetarla en su propio contexto. A respetar al otro que ve e interpreta el mundo distinto a nosotros. Se podría llegar a pensar que si todos interpretamos de manera diferente, no tendríamos posibilidades de acuerdos y que este sería el camino hacia el caos. Pero no. Desde esta óptica del respeto, un dialogo no sería la imposición de una verdad, sino la búsqueda para construir un mundo común, pero enriquecido, contextual, incluyente.

La pregunta que seguiría es si es posible una propuesta epistemológica desde la no violencia (De Sousa Santos, 2009). Una de las tradicionales estrategias para la convivencia habla de la tolerancia. Sin embargo, desde nuestra perspectiva la tolerancia debe ser revaluada, toda vez que representa, en el fondo, una “negación postergada”. Aprendemos a convivir con el diferente pero no a respetarlo. “Aguantamos” las posiciones diferentes pero no intentamos construir de manera cooperativa el conocimiento al negar la sola posibilidad de que el “otro” tenga la razón. Olvidamos que el otro no es un otro distinto sino un otro igual que comparte nuestra misma humanidad.

Si se parte del respeto, se pasa a un segundo espacio que es el de construir mundos e imaginarios comunes en los que compartimos sueños y esperanzas, respetando las diferencias. Esto necesita elementos adicionales muy importantes. Un sentido autocrítico permanente, estar siempre dispuestos a escuchar, a tener en cuenta lo que nos dicen, hacer esfuerzos por entender al otro y, si es del caso y siendo consecuentes, a modificar nuestras actitudes. Otro elemento clave es dialogar buscando el entendimiento y no simplemente para tratar de convencer. Si lo único que se quiere es convencer se estaría dispuesto a manipular, a maquillar, a engañar. Si lo que se busca es el entendimiento, los argumentos serán francos, prolijos si se quiere, pero siempre honrados y bien intencionados.

El reconocimiento de la común-uni3n es clave. Com3n porque ambos comparten el componente esencial de la identidad, uni3n porque eso que comparten los une, los identifica como personas y les permite que, juntos, construyan cooperativamente el conocimiento durante dicha interacci3n cognitiva. (Vasilachis de Gialdino, 2009, p. 20)

Si la raíz de la violencia estaría en considerar que cada uno posee la verdad, una herencia del pensamiento científico moderno, en la seguridad de tener la razón y la objetividad, que sin duda, no está exenta de arrogancia, en olvidarse que frente a cualquier hecho pueden existir válidamente un sinnúmero de interpretaciones, en no respetar esa diferencia, en no entender que es posible que a uno no le gusten las interpretaciones del otro, y que uno no tiene por qué convivir con ellas, pero que eso no le da ningún derecho ni legitimidad para negar al otro, para excluirlo, para segregarlo o perseguirlo, entonces Vasilachis de Gialdino nos da una de las claves para la erradicación de la violencia: la comunión. Pero no sólo la comunión social, sino la construcción del conocimiento desde dicha comunión, y es aquí donde se debe buscar un nuevo estatuto epistemológico.

Alejar la violencia y atemperar la paz es aprender a respetar. A respetar al otro que siempre será diferente. A entender que la riqueza de una sociedad, así como en la naturaleza, está en su diversidad. Que todo proceso homogenizador es negatorio de la diferencia y de lo diverso y que debemos evitarlo.

Es por eso que la democracia es disenso y no consenso. Porque se parte de reconocer la posibilidad de disentir de lo que piensan los otros, como un reconocimiento del derecho a la diferencia. Una democracia es incluyente cuando respeta a las minorías.

Construir convivencia, un mundo en paz y sin violencia, necesita aprender una nueva manera de conocer, de elaborar el conocimiento, una nueva epistemología. Esa epistemología es la del respeto, la epistemología de los corazones que piensan y sienten, de los seres humanos no escindidos en mente y cuerpo o materia y espíritu, sino unidos en un todo *sentipensante*, al decir de Eduardo Galeano sobre el pensar sintiendo y el sentir pensando, y guiados por el amor y el respeto al prójimo y al diferente. Una epistemología que reconozca el conflicto como inherente a la sociedad pero que asuma culturalmente una actitud de evitar la violencia y sembrar entendimiento, reconciliación, perdón y convivencia.

Una de las claves en la construcción de este nuevo conocimiento es aceptar la debilidad de nuestras certezas y partir a encontrar nuevas “verdades” ya no desde las normas y cánones siempre limitantes del pensamiento científico sino desde la construcción conjunta. Es claro que este tipo de conocimiento tendrá otras bases diferentes a las esgrimidas por la ciencia, pero no le faltará legitimidad, ya que ella está soportada en su propio alcance, profundidad y envergadura.

Y hablamos de la limitación que nos ofrece el pensamiento científico como un argumento más de la llamada crisis del paradigma de la ciencia. (Borón, 2008). Y es que el prestigio de la ciencia se enfrenta a una crisis de credibilidad (Wallerstein, 2005). A la ciencia, que ha sido el símbolo de la verdad, en algunos aspectos cada día se le cree menos. Con la aceptación de dos teorías nuevas, la relatividad y la teoría cuántica, que involucraron conceptos tan extraños a la tradición científica como el *principio de indeterminación* y la relatividad del espacio tiempo, se cuestionó fuertemente la visión estrictamente mecanicista de Descartes y Newton, así como la separación entre el observador y lo observado, y de paso el significado de la *objetividad* (Angarita, La crisis del paradigma de la ciencia, 2015). K. Popper, reconoció que un observador objetivo no está del todo separado de las cosas que observa y decidió que la verdadera función de la ciencia no era demostrar teorías sino refutarlas (Briggs & Peat, 1996). Popper había planteado que era poco realista pedirle a la ciencia que nos diera certeza, ya que por principio todo nuestro conocimiento era falible e hipotético, renunciando, él, al ideal de certeza (Watkins, 1982). A este duro embate han seguido muchos otros, de tal manera que la presencia creciente de conocimientos alternativos, de sectas y creencias, la proliferación de iglesias, confesiones y denominaciones religiosas denotarían esta pérdida acelerada de confianza y seguridad en los postulados de la ciencia, que durante años se aceptaron como la verdad.

La modernidad representó un quiebre epistemológico en el saber tradicional. La pregunta fundacional de lo científico dejó de ser el *¿qué?* Y pasó a ser el *¿cómo?* (Berman, 1987). Esto expresaba un progresivo recorte del mundo (Serna, 1994), o como lo han denominado otros, un reduccionismo sistemático del saber y de la cosmovisión que se había alcanzado hasta ese momento de la historia.

Las nuevas leyes de la física expresarían probabilidades y no certidumbres. Entonces, la incertidumbre se ha ido colando por entre las fisuras abiertas en las murallas defensivas de la física. No obstante las nuevas evidencias aportadas por la física cuántica y la relatividad, el cartesianismo positivista no se resignó a modificar su manera de construir el conocimiento (Morin, 1998)

Y si el paradigma de la ciencia está en crisis, las verdades construidas a través de dicho paradigma también. Entonces, ¿cuáles son las verdades que intentamos imponer en nuestra vida diaria?

Ya no es el tiempo de la violencia en el que se impone el código de interpretación al otro. Es tiempo de nuevas epistemologías, de nuevas reflexiones epistemológicas que se alejen del unanimismo, de la no violencia cognitiva y ontológica que impone sino la de la elección de nuevos paradigmas que instrumentalizadas a través de la educación fomenten la clave de la no violencia: el respeto.

Valdría la pena decir con Benjamín, W. (1921) en este texto que escribió

Pero ¿es acaso posible una resolución no violenta de los conflictos? Sin duda lo es. Las relaciones entre las personas privadas ofrecen abundantes ejemplos de ello. Donde quiera que la cultura del corazón haya hecho accesibles medios limpios de acuerdo, se registra conformidad inviolenta. Y es que a los medios legítimos e ilegítimos de todo tiempo, que siempre expresan violencia, puede oponerse los no violentos, los medios limpios. Sus precondiciones subjetivas con cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que en este contexto se deje nombrar (...) Posiblemente, el mejor ejemplo de ello, el de más alcance, sea la conversación como técnica de acuerdo civil. En la conversación no sólo la conformidad no violenta es posible, sino que el principio de no utilización de la violencia se debe expresamente a una circunstancia significativa: la

no penalización de la mentira. Quizá no haya habido en el mundo legislación alguna que desde su origen la penalizara. De ello se desprende que existe, precisamente en la esfera de acuerdo humano pacífico, una legislación inaccesible a la violencia: la esfera del mutuo entendimiento, o sea, el lenguaje. (Benjamin, 1998, p. 34).

Cobra en el texto vital importancia “la no penalización de la mentira”, un concepto que hoy, reescribiendo a Benjamin, lo podemos asociar con el respeto a la verdad del otro para evitar caer presos del dualismo epistemológico con el que se asocia la “objetividad” que es el verdadero germen de la no-violencia.

La no violencia es la conciencia de la importancia del valor y del poder de cada ser humano. No se trata de la tolerancia, se trata del respeto, un valor que sólo es posible desde la construcción dialógica en todas las esferas y que parte tanto de la familia como de la educación. Allí, justamente está la clave para la transmisión del conocimiento basado en la debilidad de las certezas y en el respeto a saberes tradicionales o contruidos desde otros entornos. No es pasividad. Es respeto. Es construcción de la realidad desde el diálogo, es la creación del conocimiento desde la común unión de las perspectivas para eliminar los inamovibles y generar nuevos procesos de entendimiento, y aquí, la educación requiere dar el primer paso.

9. CONCLUSIONES

El conocimiento es el resultado de la manera como construimos, comprendemos y aprehendemos la realidad. A partir del método científico, expresión moderna de la reflexión epistemológica, la cultura de occidente le ha entregado a cierto conocimiento, categoría de verdad a través de la contrastación, verificación, replicación y comprobación de los fenómenos de la naturaleza.

El modelo científico y la ciencia misma, producto de la reflexión epistemológica moderna, se encuentran en crisis. Saberes milenarios que no son comprensibles a nuestra razón, son negados y la objetividad y las certezas son protagonistas de nuestra formación y de nuestros valores, en un tiempo en que la ciencia misma está revalorando todo el conocimiento.

La teoría cuántica, la teoría de la complejidad, el principio de la indeterminación, así como en su momento la teoría de la relatividad, revalúan el conocimiento y nos demuestran que los absolutos son cada vez menos absolutos.

Si las certezas del otro son débiles, también lo son las nuestras, y sin embargo, tendemos a negar a todos aquellos que no comparten nuestros valores, nuestras posiciones, nuestros conocimientos. Esa negación del otro, producto del modelo científico y de la manera como aprendimos a conocer, son el germen inicial de la violencia.

Desde los presocráticos, pasando por Aristóteles, Galileo, Descartes, Kant, Comte, Wittgenstein, Khun y Popper, hasta llegar a Humberto Maturana o Boaventura de Sousa Santos y su epistemología del sur, la reflexión epistemológica ha estado marcado por el interés del hombre en entender los fenómenos de la naturaleza, de comprender la realidad y generar conocimiento. A lo largo del rastreo histórico y conceptual de dicha reflexión, es posible identificar el protagonista del proceso, sea éste el sujeto que conoce, el objeto a conocer o la metodología. En otras palabras, el peso de la reflexión ha cambiado

dependiendo del momento histórico y cultural de la humanidad, dejando, eso sí, claro que la búsqueda ha estado centrada en eso que hemos denominado verdad.

En el caso de la violencia, la reflexión conceptual ha estado marcada por la cultura.

Las aproximaciones teóricas de Weber, Galtung, Martín Morillas, y las revisiones culturales de Bourdieu o Morin, nos han entregado un vasto acervo de conceptos que aún no explican la génesis de la misma, más allá de sus posibles interpretaciones y clasificaciones (familiar, de género, sexual, física, etc.).

Los esfuerzos por erradicar esa expresión de nuestra cultura, parecen meros intentos instrumentales que no atacan la raíz misma del problema.

Al intentar, desde la discusión teórica, revisar posibles puntos de relación entre la manera como conocemos y la violencia, nos topamos con una realidad sobre la que bien vale la pena ahondar desde la investigación social: existen nexos de causa-consecuencia entre el conocimiento y la violencia.

Nuestra social tendencia a reafirmar nuestra identidad a partir de la diferencia del otro, como lo advirtió Tajfel (1982), nos lleva a construir muros que resquebrajan el tejido social, resguardados en la objetividad y validez de nuestras certezas, olvidando que las nuestras son tan verdaderas (al menos cultural y socialmente) como las de los “otros”.

La crisis de la ciencia, la homogenización de la cultura que arrasa con cosmogonías enteras, la edificación de supuestos valores universales que riñen con los valores locales, el sentido de competencia y los modelos educativos que preservan y transmiten el conocimiento no desde la común-unió, como lo planteaba Vasilachis de Gialdino (1987), sino desde el imperio de la verdad y los absolutos, han dejado como consecuencia una tendencia a la negación del otro, a la discriminación del diferente, optando por salidas instrumentales como la tolerancia, que no es mas que una negación postergada.

Sin duda, no se trata de la aceptación de formas culturales que riñen con nuestros valores. De lo que se trata es del respeto. Entender que existen posiciones diferentes que no puedo negar y que es a partir de ese disenso como podemos construir, en conjunto, un nuevo conocimiento y, por ende, una nueva realidad.

Es necesario que las nuevas acciones pedagógicas estén orientadas hacia la reflexión epistemológica. Los jóvenes deben aprender a diferenciar las certezas de la ciencia con la verdad, a entender que las certezas personales y las del otro, son débiles y que no hay verdad posible sino a partir del acuerdo.

10. RECOMENDACIONES

Uno de los primeros pasos para romper la relación causa consecuencia entre epistemología y violencia tiene que ver con la reflexión académica de un nuevo estatuto epistemológico. La crisis del paradigma de la ciencia, no es otra cosa que la crisis del proyecto epistemológico de la modernidad. En tal sentido, es importante investigar a profundidad nuevos estatutos alrededor del respeto, entendiendo que la verdad no es un valor alcanzable por la ciencia *per se*, sino por el hombre, a través del acuerdo y del lenguaje.

En este sentido, las acciones pedagógicas también deben repensarse. Si la educación ha sido la punta de lanza en la conservación y preservación del conocimiento adquirido a través del método científico, es decir, de la búsqueda y propagación de la verdad absoluta, al no existir dicha verdad, el proceso educativo debe cambiar.

Es necesario que los investigadores en educación revisen las posibilidades del nuevo estatuto epistemológico y promuevan no la búsqueda de la verdad a través del moderno método científico, sino que, parados en la debilidad de las certezas construidas por la ciencia, impulsen el respeto y el acuerdo como única manera de llegar a la verdad, lo que podría garantizar modelos de convivencia pacífica y armónica.

BIBLIOGRAFÍA

- Casquete, J. (2009). Violencia colectiva: narrativas, contextos y actores. *Anthropos* (222), 17-22.
- Joas, H. (1999). *El pragmatismo y la teoría social*. Madrid, España: Siglo XXI.
- UNAD. (2013). *Reglamento estudiantil de la Universidad Nacional Abierta y a distancia*. Bogotá: UNAD.
- Maturana, H. (1990). *Biología de la cognición y epistemología*. Temuco, Chile: Universidad de la Frontera.
- Galtung, J. (1969). Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research* (6), 167-191.
- Domenach, J. (1981). La violencia. En V. autores, *La violencias y sus causas*. Paris: UNESCO.
- Guthman, G. (1991). *Los saberes de la violencia y la violencia de los saberes*. Montevideo, Uruguay: Nordam.
- Valdivieso, P. (2009). *Violencia escolar y relaciones integrupales*. Granada, España: Universidad de Granada.
- Galtung, J. (1981). La violencia . En V. autores, *La violencia y sus causas*. Paris: UNESCO.
- Chenais, J. C. (1981). *Historia de la violencia*. París: Robert Laffond.
- Red Nacional de Entidades. (2008). *Avance del informe sobre violencia contra personas sin hogar*. Red nacional de entidades que trabajan con personas sin hogar. Santiago de Chile: PSH.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. (1996). *La reproducción*. Madrid: Distribuciones Fontamara.
- Angarita, A. (9 de 11 de 2012). Entendimientos para la paz. *El Nuevo Día* .
- Pescio, J. J., & Nagy, P. (2010). *Hacia una cultura solidaria y no-violenta*. Buenos Aires, Argentina: Tercera edición.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Muller, J.-M. (2005). *Acción política no-violenta; una opción para Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Ferrater-Mora, J. (1998). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Ariel.

- RAE. (2014). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: RAE.
- Organización Mundial de la Salud. (2002). *I informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington: Organización panamericana de la salud.
- Baron, R., & Byrne, D. (1998). *Psicología social*. Madrid: Prentice Hall.
- Morin, E. (2003). *El método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Catedra.
- Angarita, A., & Herrera, E. (1997). *Planificación y manejo ambiental de cuencas hidrográficas*. Ibagué: ICFES.
- Angarita, A. (15 de Febrero de 2015). Conflictos, violencia y no-violencia. (C. P. Viña, Entrevistador)
- Redero Bellido, H., & San Miguel del Hoyo, B. (2002). Comprender la violencia, prevenir la violencia: retos para el trabajo social. *Alternativas* (10), 119-137.
- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Lerum, K. (2001). Sujetos de deseo: armadura académica, etnografía íntima y la producción de conocimiento crítico. *Qualitative inquiry* (7), 466 - 483.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2009). Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa. *Fórum: Qualitative social research* , X (2).
- Aristóteles. (2000). *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Guthrie, W. (1984). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Moreno, J. C. (2008). *Epistemología*. Bogotá: UNAD.
- Eggers Lan, C. (1978). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Calvo, T. (1986). *De los sofistas a Platón. Política y pensamiento*. Madrid: Sincel.
- Grand, E. (1983). *La ciencia física en la edad media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Revuelta, J. M. (1980). *Prólogo a la traducción Diálogo sobre los sistemas máximos de Galileo Galilei*. Buenos Aires: Aguilar.
- Bacon, F. (1620). *Novum organum*.
- García, J. C. (1973). *Filosofía y ciencia*. Barcelona: Teide.
- Hacking, I. (1996). *Representar e intervenir*. México: Paidós.

- Popper, K. (1985). *Lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Maturana, H. (2009). *La realidad: ¿objetiva o construida?. Fundamentos del conocimiento*. Barcelona: Antrhopos.
- Mora, M. A., & Gómez, L. (2011). Sociedad y violencia: diálogo epistemológico. *Les cahiers de Psychologie politique (on line)* (19).
- Ballesteros, J. (1990). *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos.
- Vasilachis de Gialdino, I. (1987). La suposición de paradigmas en la génesis de problemas epistemológicos. *Congreso Intenracional Extraordinario de Filosofía*. Córdoba.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Maturana, H. (2009). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas el conocimiento humano*. Barcelona: Anthropos.
- Meneses, M. P. (2011). Epistemologías del sur: diálogos que crean espacios para un reencuentro de las historias. *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar hacer. IV Training seminar de jóvenes investigadores en dinámicas interculturales*. (págs. 31-43). Barcelona: CIDOB.
- Hall, S., & Cheng, Kuan-Hsing. (2000). Entrevista con Stuart Hall: la formación de un intelectual de la diáspora. *Revista de occidente* (234), 95-119.
- Vives Riera, A. (2011). Conflicto cultural y construcción del conocimiento: del choque de civilizaciones a la hibridación creativa. *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training seminar de jóvenes investigadores en dinámicas interculturales* (págs. 65-78). Barcelona: CIDOB.
- Martín Morillas, J. M. (2004). Qué es la violencia. En F. Muñoz Muñoz, J. Martín Morillas, M. López Martínez, M. Díez Jorge, & Tuvilla Rayo, José, *Manual de paz y conflictos* (págs. 227-247). Granada: Universidad de Granada.
- Sharratt, M. (1996). *Galileo*. Cambridge: Cambridge Press.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. J. Redondo, Trad.) Madrid: Taurus .
- Irisarri, M. (2012). *Apuntes para una teoría del conocimiento y la epistemología*. Buenos Aires: Montielvalentini.
- Tajfel, H. (1982). *Identidad social y relaciones intergrupales*. Cambridge: University Press.
- Borón, A. (2008). ¿Una teoría social para el siglo XXI? *Aquelarre. Separata El quehacer de las ciencias sociales. Revista de la Universidad del Tolima* , 3-23.

- Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona.: Gedisa.
- Briggs, J., & Peat, D. (1996). *A través del maravilloso espejo del universo*. Barcelona: Gedisa.
- Watkins, J. (1982). El enfoque popperiano del conocimiento científico. En G. A. Radnitzky, *Progreso y racionalidad de la ciencia*. (págs. 31-48). Madrid: Alianza.
- Berman, M. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Serna, J. (1994). *Teoría del recorte del mundo en occidente*. Pereira, Colombia: Gráficas olímpicas.
- Morin, E. (1998). *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Barcelona: Cátedra.
- Morin, E. (1985). *Qué es el pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Capra, F. (2003). *Las conexiones ocultas*. Barcelona: Anagrama.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- Brockman, J. (1996). *La Tercera Cultura*. Barcelona: Tusquets.
- Prigogine, I. (1994). De los relojes a las nubes. En D. F. Schnitman, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad* (págs. 395-449). Buenos Aires: Paidós.
- Fernandez, A. (1996). *Dimensiones de la educación para la paz*. Granada: Universidad de Granada.
- Muñoz, F. (2001). *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada. Eirene No 15.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós Básica.
- Sandoval Casilimas, C. A. (1996). *Investigación cualitativa*. Bogotá: ICFES.
- Gadamer, H. (1977). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- De Occam, G. (2012). *Opera filosófica*. Italia: Instituto Franciscano.
- Kant, I. (2007). *Crítica a la razón pura*. (M. Caimi, Trad.) Buenos Aires.
- Wittgenstein, L. (1975). *Tractatus Logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Universidad.
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. Chicago: Universidad de Chicago.

- Weber, M. (1967). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fisas, V. (2002). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, España: Icaria.
- Zemelman, H. (1994). Racionalidad y ciencias sociales. (Antrhopos, Ed.) *Círculo de reflexión latinoamericana en Ciencias Sociales*. (45).
- Ricoeur, P. (1998). *La teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI.
- Baeza, M. (2002). *De las metodologías cualitativas en investigación científico social. Diseño y uso de instrumentos en la producción de sentido*. Concepción: Universidad de Concepción.
- Bastus, J. (1862). *El trivio y el cuadrivio o la nueva enciclopedia*. Barcelona: Imprenta de la viuda e hijos de Gaspar.
- Angarita, A. (2015). *La crisis del paradigma de la ciencia*. Ibagué.

ANEXOS

Apéndice 1. Matriz de análisis. Resultados del análisis bibliográfico. Epistemología

AUTOR	CITA	ANÁLISIS
GUTHRIE, W.C.K., (1984) Historia de la filosofía griega.	<i>Los filósofos presocráticos fueron los primeros en intentar hacer una distinción entre la descripción del mundo a través de mitos y relatos de tipo sobrenatural (teología) y quienes lo hicieron a través de la explicación de causas y efectos naturales (física) pp 50-51</i>	El mundo inició dando una explicación divina a todo cuánto le rodeaba. Dicho planteamiento se mantuvo con menor o mayor fuerza en diversos momentos hasta la aparición del proyecto moderno que sentó presupuestos epistemológicos basados en la razón. Sin embargo, y como lo afirma el autor, fueron precisamente los presocráticos quienes dieron las bases que buscaban la distinción entre la búsqueda de la verdad desde el teología y la búsqueda de la misma desde la física, es decir desde los hechos y sus causas. Este primer momento histórico de la reflexión epistemológica llegó hasta nosotros no a través de sus autores sino a través de Aristóteles quien a lo largo de su obra recoge el pensamiento de Thales de Mileto, Anaximandro y Pitágoras, entre otros. La explicación de las causas y los efectos naturales es el primer intento por explicar el mundo desde una perspectiva no espiritual. Entender el objeto de conocimiento (la naturaleza) desde esta nueva perspectiva, permitiría a la humanidad alejarse de los mitos y los relatos y centrarse en nuevas experiencias en la búsqueda de aquello que llamamos verdad.
Aristóteles. (2000) Metafísica	<i>Es claro que debemos procurarnos la ciencia de las primeras causas (pues decimos que conocemos una cosa cuando consideramos conocer su causa primera). Hablamos de causa en cuatro sentidos diferentes. En primer lugar, decimos causa a la ousía “lo que es ser esto” (pues el porqué de una cosa se reduce en último término al enunciado de esa</i>	La clave del pensamiento de Aristóteles, como se aprecia en la cita, es que el filósofo griego busca las explicaciones “objetivas” de la realidad, intentando aislarlas de la experiencia sensible y confrontando las cosmogonías y las creencias míticas. La simple idea de que la naturaleza está presta a ser conocida es el primer paso de la reflexión epistemológica. Aristóteles busca las causas, el material del que están hechas y el objetivo de las mismas. Al plantear dichos objetivos, inicia el debate filosófico acerca de cómo debemos apropiarnos de lo que nos rodea.

	<p><i>cosa y el primer porqué es causa y principio); en segundo lugar, causa es la materia o el sustrato; en tercer lugar, es el principio de movimiento, y en cuarto lugar, a menudo opuesto al tercero, es el fin y el bien (pues éste es el fin de todo devenir y de todo movimiento). Hemos estudiado esto suficientemente en la Física. Con todo, tengamos en cuenta las opiniones de quienes ante nosotros se entregaron a la investigación de la naturaleza de los seres y filosofaron acerca de la verdad. Evidentemente, también aquéllos reconocieron ciertos principios y [determinadas] causas. Será, pues, de provecho para la presente investigación que nos aboquemos al estudio de esas opiniones, pues o bien descubriremos otra clase de causa, o bien depositaremos más confianza en aquellas que acabamos de mencionar. P. 983</i></p>	
<p>Aristóteles. (2000) Metafísica.</p>	<p><i>Siempre debe existir una determinada naturaleza (una o más de una) de la que nace todo el resto, mientras ella se conserva. En cuanto al número y carácter de semejante principio, no todos concordaron. Tales, el fundador de este tipo de filosofía, dijo que es el</i></p>	<p>La postura de uno de los representantes de la escuela presocrática, que llega hasta nosotros a través de Aristóteles, es un avance en la medida en que para ellos, no sólo era posible conocer los seres de la naturaleza sino que era posible reducirlos a una unidad explicativa, que ellos llamaron Arjé (principio) o la esencia que explica su existencia y los fenómenos que parten de ella. Sin embargo, aunque es un avance en cuanto al objeto de estudio, no</p>

	<i>agua (por eso sostenía que la tierra flotaba sobre el agua); quizá llegara a esta creencia observando que el alimento de todas las cosas es lo húmedo y que el mismo calor nace de él y que de él vive (porque principio es aquello de donde nacen todas las cosas). Pudo haber llegado a esa creencia razonando de esa manera, y observando que los gérmenes de todas las cosas tienen naturaleza húmeda y que el agua es la fuente de todo lo húmedo. P. 983 b</i>	hay diferencias entre el sujeto que conoce y dicha esencia explicativa.
Eggers Lan, Conrado. (1978) Los filósofos presocráticos.	<i>Y mientras Pitágoras señalaba los números como el principio de todo y ley que da la explicación a todos los fenómenos y Anaxímenes le entregaba el principio de todo y objeto digno de ser conocido al aire (como elemento que garantizaba al mismo tiempo el mito religioso), el aparecimiento de los llamados pluralistas (Parménides, Demócrito y Leucipo) le dieron la vía de la verdad a los átomos y al vacío, al ser y al no ser, como objetos a conocer. P 449</i>	La conclusión de Eggers Lan nos permite deducir que los presocráticos buscaron el elemento que podría definirlo todo. El elemento al cual se reducía toda la naturaleza y que podría explicar los fenómenos que en ella residen. El intentar conocer la naturaleza y la realidad desde su objeto esencial inicia, en mi concepto, el inicio de la fragmentación del mundo para su estudio, un modelo que haría agua en la modernidad y que permitiría, años más tarde, reflexionar acerca de nuevos modelos como la complejidad que buscaba no la fragmentación sino la explicación del todo en su contexto.
Calvo (1986)	<i>El pensamiento y la personalidad socrática se fundan en una cohesión inquebrantable entre racionalidad y religiosidad.</i>	Más allá de las posibles debilidades de la naciente reflexión epistemológica, el autor plantea que es Sócrates el que permite romper de manera definitiva el debate entre razón y espíritu. Sin embargo, como lo confirma la historia humana, tan llena de

		avances y retrocesos, el reino de la razón y la preocupación mayor por los asuntos de la vida humana y del pensamiento, más allá que la preocupación por la explicación teológica, debería sortear muchos obstáculos para consolidarse como un presupuesto básico de la reflexión epistemológica.
Platón. (Siglo IV ac) Diálogos	<i>Socrates: ¿Crees tú que hay realmente guerras de los dioses entre sí, terribles enemistades y luchas, y muchas otras cosas tales como las que narran los poetas yhan pintado los buenos pintores en nuestros santuarios y, en especial, como las que cubren el peplo bordado que se sube a la acrópolis en las Grandes Panataneas? ¿Diremos que todo eso es verdadero, Eutifrón</i>	La búsqueda de la verdad a partir del diálogo, del reconocimiento de la ignorancia y de los riesgos de los falsos saberes que plantea Sócrates, está hoy más vigente que nunca. Hoy cuando el método científico hace crisis, cuando las verdades que hemos esgrimido como absolutas son revaloradas y negadas, y cuando las nuevas reflexiones epistemológicas buscan sobrepasar los principios rectores propuestos por el proyecto moderno, se hace necesario volver a beber del pensamiento de este autor, para comprender de manera significativa la debilidad de nuestras verdades y la necesidad de buscarlas desde la construcción conjunta.
Platón. (1992) República.	<i>La verdad no puede alcanzarse a través de los sentidos porque las ideas (como la justicia, la belleza y el bien) existen como realidades inaccesibles para ellos; más bien, se aprehende a través de un proceso discursivo y racional. P. 337</i>	Aristóteles señaló el camino de los sentidos como primer contacto con la realidad. Sin embargo, tal y como lo explica Platón, éstos no son suficientes generar conocimiento. El camino de la sensibilidad puede ser no sólo peligroso sino que nos puede llevar a respuestas espirituales, dada nuestra inclinación a dejar en lo sobrenatural la fuente de la verdad, cuando no la comprendemos. Es por ello que el proceso de pensamiento aparece como requisito <i>sinequanon</i> para crear conocimiento. Hacemos contacto con la naturaleza, con el objeto a conocer, pero es la reflexión la que permita generar un conocimiento a partir de esta experiencia. El objeto en sí mismo no tiene explicación per se. El objeto no tiene valor sino que depende de la valoración que le damos desde la cultura, desde nuestro contexto.
Guillermo de Occam. (2012) Opera filosófica	<i>Ciencia es un conocimiento cierto y evidente de algo verdadero y</i>	A partir del pensamiento de Guillermo de Occam, el empirismo se consolidó como una de las mayores fuentes de conocimiento.

	<i>necesario que procede de premisas necesarias p. 6</i>	Aunque pareciera una de las tantas escuelas de pensamiento, su real importancia se vio en el momento de la creación del método científico. La única verdad que podíamos aceptar como cierta es aquella que puede ser verificable, replicable, contrastable, comprobable, partiendo de líneas hipotéticas. Sólo la experimentación llevaba al conocimiento y sólo a través de ella se podría conocer el nivel de causalidad y certeza del fenómeno o objeto de estudio. Sin embargo, a pesar de que este modelo parecía razonable, no permitió abordar objetos cuyo análisis escapaba de dicho proceso, y las verdades resultantes de otros caminos diferentes a la experiencia, fueron no sólo negadas sino despreciadas.
José María Revuelta (1980) Diálogo sobre los sistemas máximos de Galileo Galilei	<i>Desde que los universales dejaron de ser realidades para ser simples signos nominales, sin capacidad lógica de interpretación de la realidad; y desde que las concepciones teológicas se declararon no explicables por la razón, pero verdaderas; se producirá una dualidad en la que, frente a lo divino se carece de medios propios, y frente a la realidad, no sirve la razón conceptual</i>	José Manuel Revuelta analiza la obra de este autor que sembraría los cánones de la ciencia moderna a través de un proceso reflexivo en el que comprendería que es imposible verificar la verdad divina y que la razón conceptual no es suficiente para explicar la naturaleza. Interesante planteamiento que le permitió a Galileo, a través de la observación, la experimentación y la construcción de modelos, romper el paradigma religioso como fuente de verdad. La escisión entre ciencia y religión encarna el verdadero punto de quiebre del pensamiento medieval.
Michael Sharratt (1996) Galileo	<i>Su trabajo (el de Galilei)¹ se considera una ruptura de las teorías asentadas de la física aristotélica y su enfrentamiento con la inquisición romana de la iglesia católica suele presentarse como el mejor ejemplo del conflicto entre religión y ciencia</i>	El juicio de Galileo fue uno de los grandes debates epistemológicos de su tiempo. Vuelve a beber de los griegos y niega la posibilidad de confirmar o negar la explicación divina a los fenómenos de la naturaleza, resaltando que es a partir de la observación, la experiencia y la búsqueda de las causas de dichos fenómenos como es posible llegar a las certezas. Es interesante como, a lo largo de esta búsqueda bibliográfica acerca de la

¹ Nota del autor

	<i>en la sociedad occidental. P 127</i>	reflexión epistemológica y la posición del objeto a conocer, la humanidad ha orientado todos sus esfuerzos a la búsqueda de la verdad. Una verdad que cada vez se antoja más débil.
Martín Irisarri (2012) Apuntes para una teoría del conocimiento y la epistemología	<i>Mientras que sobre la estructura de los cuestionamientos de orden epistemológico, la verdad, la objetividad, la realidad y la justificación, influyeran preceptos religiosos, no se podría haber liberado y reestructurado un nuevo pensamiento. Fue necesaria la crisis suscitada en el Gran Cisma (1.054, S XI) y aunada la introducción de la influencia del pensamiento aristotélico antes mencionado para el surgimiento de una nueva verdad. p 19</i>	La búsqueda de la verdad requiere liberarse del pensamiento religioso. Irisarri analiza el gran Cisma y el regreso a los griegos, como un nuevo punto de quiebre en la historia de la epistemología, definiendo cómo, sería la ruptura la que permitiría nuevos preceptos epistemológicos que confluirían en el pensamiento moderno. Un análisis que compartimos de manera íntegra.
Habermas. (1989) El discurso filosófico de la modernidad.	<i>Hegel fue el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de la modernidad. Según el autor, el descubrimiento del nuevo mundo, así como el renacimiento y la Reforma, acontecimientos que se producen alrededor de 1500, constituyen la línea divisoria entre la edad moderna y la edad media. p15</i>	El descubrimiento de América en 1492 produciría en los años subsiguientes un cambio en la cultura religiosa: el mundo no era sólo lo que conocíamos y viejos paradigmas “científicos” y, en especial, los esgrimidos como verdades absolutas por la iglesia, comenzaron a ser discutidos y revaluados. La reforma, aunque por razones políticas, son parte de ese debate que, unidos a la exploración artística y espiritual del renacimiento, crearon un clima intelectual diferente que nos llevaría a retomar a los griegos y a iniciar una dura batalla en la eterna búsqueda del sentido del hombre, que había sido cercenada por la iglesia. Sin duda, Hegel comprendió estos momentos no sólo como elementos anecdóticos de nuestra historia sino que, significaron un punto de quiebre que iluminaría el oscurantismo reinante de la edad media. Es importante anotar que la aparición de las primeras universidades,

		la imprenta y la traducción de libros, antes prohibidos, fueron también fundamentales para el nacimiento del proyecto moderno, que más allá de una fecha especial, es el nacimiento de un nuevo estatuto epistemológico en el que la razón iniciaría sus años de dominación.
Bacon (1620) Novum Organum. (Ed. 1985)	<i>El hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, sólo hace y entiende en la medida en que ha observado, por la experiencia o por la reflexión, el orden de la naturaleza; y no sabe ni puede nada más. Ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo pueden mucho; la cosa se perfecciona con instrumentos y auxilios, que no son menos necesarios para el entendimiento que para la mano. Y así, los instrumentos de la mente impulsan al entendimiento o lo precaven. P87</i>	Bacón alude a un componente ineludible en la discusión epistemológica: la experiencia y la reflexión. Pero da un paso mucho más importante: resalta la importancia de los instrumentos. ¿Qué tipo de instrumentos nos permitirían entender la realidad? Ante esta necesidad, los artistas, los ingenieros y los inventores comienzan el juego de los aparatos que exacerban los sentidos llevándolos a su límite, prolongándoles, mientras que los filósofos comienzan la creación de modelos que, desde el pensamiento, nos permitan contrastar la realidad de nuestros sentidos, para llegar a una verdad mucho más cercana a los fenómenos que intentábamos comprender.
Juan Carlos García (1973) Filosofía y ciencia	<i>La primera verdad, la primera evidencia inmediata es la existencia del yo pensante, del yo cuyo atributo esencial es el pensamiento. Y no como un axioma que se pueda escoger entre otros, sino como verdad necesariamente primera”. P.151</i>	Si el proyecto moderno busca crear conocimiento que obedezca a una verdad no preestablecida sino constatada y verificada, serían Descartes y Pascal, tal como lo alude García, quienes darían la clave de lo que hoy llamamos ciencia. Pero si queremos conocer, el primer supuesto es que hay un sujeto pensante. Ese yo, ese humano que experimenta y piensa es el elemento esencial de la ciencia. Aunque parecería hoy una verdad de Perogrullo, no hay que olvidar que los griegos buscaban en el afuera, en el objeto, la esencia de la reflexión epistemológica. Cuando es el yo pensante se convierte en eje, ese yo demanda y genera una metodología (el instrumento que reclamaba Bacon). Una metodología, un método. La reflexión epistemológica se encuentra con el método científico

		y con ella, la necesidad de que una verdad, para serlo, debe ser verificada, contrastada, replicada, comprobada.
Immanuel Kant (1781) Crítica a la razón pura	<i>Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado no puede pensarse sin contradicción, por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra representación, desaparece la contradicción. P 57</i>	Hablamos de una desviación subjetivante, cuando en la relación entre sujeto y objeto de conocimiento damos más importancia al sujeto, y objetivante, cuando el eje lo conforma el objeto. El aporte de Kant, en su Crítica a la razón pura, es que pasamos nuevamente al objeto como elemento fundamental. Para entender esta cita del filósofo de Konisberg, como fue llamado, podríamos llamar a Humberto Maturana, cuando explica que no son los planetas los que se mueven en forma elíptica alrededor del sol, sino que somos nosotros los que le damos a ese movimiento dicha característica.
Hacking. (1996) Representar e intervenir	<i>Pero sería Comte, en pleno siglo XIX el que entregaría una de las principales doctrinas epistemológicas: el positivismo, una propuesta que se oponía a la metafísica (entendida como proposiciones no contrastables), defendía la observación, hacía hincapié en la inducción y en la verificación, criticaba la causalidad y la búsqueda de regularidades y entregaba su confianza en la idea de que todos los fenómenos están sujetos a leyes naturales invariables y especialmente cuantificables</i>	Y en medio de la discusión acerca de la experiencia, el entendimiento, el objeto y el conocimiento, aparece el positivismo de Comte, quien seguro de que las leyes de la naturaleza eran invariables y cuantificables, nos entrega una doctrina casi matemática en la que la observación y la verificación numérica de esos fenómenos, nos llevaban a la verdad. Hoy en día, muchas ciencias se nutren y viven el positivismo de Comte, sin embargo, a mediados del siglo XX, los estudios culturales serían los que chocarían con el concepto al esgrimir que las ciencias sociales no podían ser exitosas a través de esta metodología. Mucho más adelante, con la aparición de la teoría cuántica, la teoría de la complejidad, que derrumbarían muchas de las hasta entonces estáticas e invariables leyes naturales, el positivismo entraría en crisis, dejando el espacio y, especialmente, la necesidad, de crear un nuevo estatuto: la ciencia entraría en crisis.
Wittgenstein	<i>Ahora bien, me temo que no has captado realmente mi afirmación de</i>	"El lenguaje es el ámbito desde donde deben aclararse todos los pensamientos científicos toda vez que es el vehículo del

	<p><i>la que toda la cuestión de las proposiciones lógicas sólo es un corolario. El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado por las proposiciones, esto es, por el lenguaje (y lo que viene a ser lo mismo, lo que puede ser pensado) , y lo que no puede ser expresado por proposiciones sino sólo mostrado; éste creo yo, es el problema cardinal de la filosofía. Si el lenguaje puede figurar la realidad es porque ambos pueden compartir la misma forma lógica. El concepto de proposición como figura lógica de la realidad implica tres elementos: a) el mundo (los hechos) como aspecto objetivo de la realidad figurativa, b) el lenguaje (las proposiciones) como su aspecto subjetivo y c) la forma lógica que media entre los dos. P 18</i></p>	<p>pensamiento y todo problema del pensamiento es un problema del lenguaje. Wittgenstein fue catalogado como un neopositivista. Como puede apreciarse, el autor lleva la reflexión epistemológica hacia el lenguaje. Alejado de las matemáticas y bebiendo nuevamente de los griegos y el concepto dialéctico como única búsqueda de la verdad, Wittgenstein pudo, desde Viena, marca la clave de las ciencias sociales, que a través de métodos más cualitativos que cuantitativos, podían acercarse a su objeto de estudio. Su importancia es evidente al analizar escuelas como el interaccionismo simbólico, las teorías culturales y la etnografía. Y más aún, nos puede llevar hacia las nuevas epistemologías o epistemologías del sur.</p>
<p>Thomas Kuhn (1962) La estructura de las revoluciones científicas</p>	<p><i>La realidad externa es una incógnita y lo que la ciencia conoce no es la realidad en sí misma, sino la realidad vista a través de los lentes, las categorías o los esquemas conceptuales previos. P72</i></p>	<p>Esta cita es, quizá, la clave de las epistemologías contemporáneas, toda vez que reconoce que la realidad que conocemos y construimos basados en la ciencia, está viciada por la cultura y está fundamentada presupuestos estáticos que no permiten un conocimiento puro. En este caso, sería válido afirmar que cada verdad obtenida a través de la ciencia, tiene una característica primordial: es débil. Débil porque la naturaleza, como lo hemos podido advertir no es estática, porque nuestra mirada, sesgada por</p>

		la cultura, es limitada, y porque las verdades absolutas son un concepto meramente intelectual: “La realidad externa es una incógnita”.
Karl Popper (1985) Lógica de la investigación científica	<i>La base empírica de la ciencia objetiva, pues, no tiene nada de “absoluta”; la ciencia no está cimentada sobre roca: por el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre un terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes. Estos se inducen desde arriba en la ciénaga, pero en modo alguno hasta alcanzar ningún basamento natural o “dado”; cuando interrumpimos nuestros intentos de introducirlos hasta un estrato más profundo, ello no se debe a que hayamos topado con terreno firme: paramos simplemente porque nos basta que tengan firmeza suficiente para soportar la estructura, al menos por el momento. p. 106</i>	Y lo que deducimos de Kunh, Popper lo lleva a un nuevo estadio: No hay ciencia objetiva. Toda teoría es una conjetura. ¿Cuántas verdades de hace dos décadas han sido derrotadas por el nuevo conocimiento? Y, si la verdad no existe, ¿el método y la reflexión epistemológica son una pérdida de tiempo? ¿El conocimiento es acumulable? ¿Si las verdades y las certezas que hemos buscado desde el inicio de los tiempos han sido “comprobadas” a través de los instrumentos que hemos creados, son ahora dudosas, todos los muertos de nuestra historia, producto de dichas verdades, son un ejemplo más de nuestra miopía?
Agustín Angarita (2015) conflictos, violencia y no violencia.	<i>Gracias a los principios de entropía, autopoiesis y la complejidad, se pretende clausurar la concepción y explicación mecanicista al excluir del contexto tanto el sujeto como el objeto y se tiende a pensar que el conocimiento científico tan sólo es aproximativo, provisional y</i>	La posición de Angarita nos lleva a uno de los ejes del actual trabajo de investigación: si las certezas que esgrimimos son débiles, las del otro, también lo son y las relaciones sociales (que incluye violencia) que hemos construido a lo largo del proyecto moderno, son equivocadas. Las verdades son solo posiciones y la construcción del conocimiento debe ser a través de la discusión, del respeto, de la no violencia y, especialmente de la no negación de los saberes del otro: el mundo de las nuevas epistemologías.

	<i>contingente. Y si esto es cierto, las verdades y las certezas son tan débiles como nuestra búsqueda de ellas</i>	
Vasilachis de Gialdino (2009) Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa	<i>A diferencia de la epistemología, la reflexión epistemológica no aspira al universalismo, no es una disciplina ni normativa, no es acabada y es sólo una actividad persistente, creadora que se renueva una y otra vez.</i>	De todas maneras, incluso la posibilidad de que las verdades que hemos derrotados, sean reales, existe. La epistemología, al igual que el conocimiento, es otra teoría. Una teoría tan débil como los fenómenos que estudia. Y en ese sentido, si la reflexión es inacabada, la verdad y el conocimiento lo serán siempre: inacabados y débiles.
Boaventura de Sousa Santos (2009) Epistemología del sur	<i>La epistemología del sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado. P16</i>	La propuesta de Boaventura de Sousa Santos, uno de los mayores exponentes de la nueva epistemología o epistemología del sur, nos lleva a una nueva reflexión epistemológica. Una reflexión en la que anuncia, de alguna manera, la crisis o el fin de la ciencia, al menos como hoy la entendemos. La valoración de todos los saberes y de todos los conocimientos en una apuesta de comunión, de nuevos acuerdos, nos permite un elemento clave en la convivencia: el respeto. Si hay respeto, no hay negación del otro, si no hay negación, la violencia se ve cercada.

Apéndice 2. Matriz de análisis. Resultado análisis bibliográfico. Violencia

AUTOR	CITA	ANÁLISIS
J. Domenach (1981) La violencia	<i>La violencia es tan vieja como el mundo: cosmogonías, mitologías y leyendas la muestran vinculada a los orígenes p.34</i>	Como lo afirma el autor, desde los relatos bíblicos, con ejemplos tan evidentes como el asesinato de Cain, por parte de Abel, la violencia ha estado vinculada a la humanidad. No se trata entonces de un mal de los nuevos siglos. Desde el principio de los tiempos, en los relatos míticos que acompañaron nuestra interpretación del mundo, la violencia ha estado presente como elemento natural de la solución de los conflictos. El arte no ha escapado a este protagonista. Las artes plásticas, el teatro, la poesía y la literatura, nos muestran como seres propensos a la violencia, lo que nos invita a una reflexión profunda acerca de las razones por la cual está vigente en nuestra cultura, a través de mecanismos de legitimación social, religiosa o política. Es posible que en la antigüedad la violencia no hubiera tenido una valoración negativa. Algunos autores la muestran como parte de la realidad y regulada por el poder o la iglesia. Esta situación nos permite deducir por qué ciertas violencias fueron legitimadas (cuando era administrada por la iglesia o el estado, por ejemplo) y naturalizadas.
José Manuel Martín Morillas (2004) Qué es la violencia	<i>Nuestra historia ha sido enseñada como una sucesión de batallas y guerras, tendiendo como comunidad a relativizarla de acuerdo a las circunstancias y motivaciones. P.227</i>	Como lo señala uno de los más destacados y reconocidos investigadores sobre la violencia, la preservación del conocimiento a través de la educación, no ha estado exenta de una visión violenta de nuestra historia, y todo porque la historia, la ciencia encargada de conservar la memoria humana, ha sido desarrollada con una visión mesiánica y de élites, alejada de los contextos y alineada, más bien, a los relatos religiosos, con malos y buenos, héroes y tumbas. Esta concepción y comprensión de nuestro pasado, obliga a naturalizar y relativizar la violencia como parte del devenir humano. Es decir, la justificamos basados en nuestro pasado, olvidando que éste, es mucho más que el rastro de sangre

		que hemos dejado a nuestro paso. Se hace necesario, entonces, repensar la historia, como se hace en la contemporaneidad, desde una perspectiva diferente; desde la memoria, desde la comunidad, desde la suma de relatos y no desde la memoria oficial, que fue en lo que se convirtió el estudio historiográfico.
J.M Ferrater-Mora (1998) Diccionario de filosofía	<i>La violencia no es natural. Es la alternación de lo natural por parte del ser humano.</i>	Citando a Aristóteles, que distinguía entre los movimientos naturales y los movimientos violentos, el autor parte de una posición ética: los movimientos violentos implican la intervención de una fuerza que no es parte de la naturaleza de las cosas. Este punto de partida y reflexión ha sido uno de los centros del debate de los estudios de violencia: ¿Es la violencia natural al ser humano? Es claro que en los animales, la violencia no existe. La misma es un fenómeno cultural y como tal, es humano, pese a nuestra inclinación a la antropomorfización de los animales y sus conductas. Pero el hecho de que la violencia sólo se de en el marco de la cultura humana, no quiere decir que sea natural. Es, por el contrario, una alteración, un vicio cultural.
Hortensia Redero Bellido & Begoña San Miguel del Hoyo (2002) Comprender la violencia, prevenir la violencia: retos para el trabajo social	<i>Sin embargo, la violencia, conceptualizada por la filosofía clásica y representada en la “tragedia” como expresión artística, fue eludida hasta la modernidad cuando se vuelve su mirada a ella como resultado de la preocupación por el nuevo orden la búsqueda de referentes y bases para su instauración: hablar de violencia es, en adelante, hablar del contrato social</i>	Importante reflexión de los autores. El hecho de que la violencia se muestre en todos los relatos antiguos pero que no haya sido estudiada, nos permite concluir del grado de legitimación y naturalización de la violencia. La modernidad, que en contraposición al oscurantismo de la edad media buscaba un nuevo orden desde la razón, cambió este fenómeno y comenzó a reflexionar acerca de la violencia, pero desde las interacciones sociales. El avance que plantea la modernidad es gigantesco. Pone a la violencia en su lugar: el contrato social. Esta asignación de valor, permitirá a partir de este instante, desnaturalizar la violencia y analizarla como una expresión de la cultura, como una expresión de la manera como construimos comunidad, como una expresión maliciosa de la manera como el hombre suele dirimir sus conflictos.

Max Weber (1967) El político y el científico	<i>El estado es una comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. p.88</i>	La definición del sociólogo Max Weber es elocuente. Integra dos visiones históricas del concepto: La primera es su connotación negativa y la segunda es su legitimidad con relación al poder (sea este religioso o estatal) Sin embargo, la reflexión trae consigo un peligro: diferencia la violencia ilegítima de la legítima. Es decir, naturaliza, avala el uso de la fuerza que históricamente se ha concedido al estado. Incluso hoy, el estado es el único autorizado para ejercer violencia, al punto de que sus acciones rara vez son catalogadas de tal manera. La represión, la cárcel y hasta el asesinato, son comunes y legítimos, como si no fueran dos caras de la misma moneda, de la misma estela de dolor y sangre.
José Manuel Martín Morillas (2004) Qué es la violencia	<i>El hecho de que la violencia tenga muchas caras, se revela en la necesidad que muchas veces tenemos de utilizar adjetivos para clasificarla: física, psicológica, social, política, militar, cultural, de género, doméstica, patológica, estructural, simbólica, etc. Cada una de estas clases de violencia es diferente en cuanto a sus causas, raíces y consecuencias. p.229</i>	Interesante discusión la que propone uno de los más importantes teóricos contemporáneos de la violencia. Los adjetivos que usamos para clasificar la violencia nos hace creer que son diferentes. Es claro que lo son en virtud a sus causas, expresiones y consecuencias, pero sin duda, son la misma. Creemos que la violencia de género y la violencia política, por hablar de sólo dos de ellas, deben tratarse de manera diferente. A simple vista parece un error. Las violencias deben tratarse de la misma manera, los adjetivos y su clasificación son solo accesorios y trajes nada elegantes para el mismo modelo de negación por el otro, que hace parte de nuestros procesos de interacción social. Estos “Discursos específicos de violencia” de los que habla Guthman, que trae una clasificación similar a la planteada por Martín Morillas, deja ver cómo la violencia la hemos atacado desde lo instrumental, como causa de situaciones específicos, pero desconectándola de las dinámicas sociales, históricas y humanas.
Pablo Valdivieso (2009) Violencia escolar y relaciones grupales	<i>La violencia es una forma de relación entre las personas que es percibida y atribuida por quienes la viven. Es parte de los discursos de las</i>	Al definir la violencia, el autor le entrega a cada cultura, a quienes la viven, la posibilidad de percepción y de carga de valor. Y surge la pregunta, si la violencia depende de quienes la vivan, o de quienes la definan de acuerdo a la escuela de pensamiento desde

	<i>diferentes disciplinas del conocimiento y como tal está sujeta a diferentes significados según el énfasis o la corriente del pensamiento desde la que se realice la reflexión conceptual. P.37</i>	donde se intente analizar, ¿es posible definirla? La relativización es un peligro pero a la vez una realidad de la que no podemos escapar. Lo que para unos es violento, para otros no lo es. Y esta es una de las razones por la que los estudios sobre violencia tienen enfoques tan diametralmente opuestos, lo que ocasiona que el “tratamiento” de la misma, sea tan difuso.
José Manuel Martín Morillas (2004) Qué es la violencia	<i>Las numerosas explicaciones e interpretaciones que sobre la violencia se han dado, pueden variar en función de los patrones personales, culturales, ideológicos o simbólicos que se le apliquen. P.227</i>	La cita de este autor deja entrever que parece aceptada la condición polisémica de la violencia, de acuerdo a la cultura de quien la viva, en lo que parecen estar de acuerdo los teóricos es que surge en la interacción humana. Es decir, el hombre es el que está capacitado tanto biológica como culturalmente para provocarla, y en este sentido es universal. Es decir, es un concepto relativo, polisémico, no natural, pero definitivamente humano.
RAE (2014) Diccionario de la Real Academia de la Lengua	<i>Violencia: Cualidad de violento. Violento: Que está fuera de su natural estado, situación o modo, que obra con ímpetu y fuerza, que se hace bruscamente con ímpetu e intensidad extraordinarias. (Versión electrónica)</i>	Increíble definición que demuestra cómo el ímpetu, que podría ser clasificado como un valor positivo, se encuentra atado a la violencia. La definición no sólo es incompleta sino que se cataloga a la violencia casi como algo deseable, como un eufemismo que opaca las graves secuelas que deja. En ninguna parte de la definición de la Real Academia de la lengua española, se alude al daño que causa el comportamiento violento, por lo que se hace necesaria una mayor búsqueda, una indagación más profunda que nos permita comprender de manera integral, qué es la violencia.
OMS. (2012) Informe mundial sobre la violencia y la salud	<i>El uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo de comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones. P.13</i>	La definición de violencia de la Organización Mundial de la Salud se nos antoja mucho más adecuado toda vez que pone de manifiesto el concepto de daño, tanto personal como grupal, como consecuencia de la actitud violenta. No excluye la “legítima” violencia de estado: “El uso deliberado de la fuerza física o el poder”, incluye la amenaza, las lesiones psicológicas y hasta las privaciones o trastornos del desarrollo, que muchas veces son invisibilizadas ante la violencia que causa daño de manera física.

María Moliner (1952) Diccionario	<i>Violencia: Acción injusta con que se ofende o perjudica a alguien. (Versión electrónica)</i>	Mientras que el célebre diccionario de María Moliner la define desde el daño a otro ser humano, en consonancia con la OMS,
Vicente Martínez	<i>Violencia: trasgresión que altera el ajuste original de las relaciones entre los seres humanos y entre estos y la tierra. Es injusta, subordina a las mujeres, domina de manera depredadora a la naturaleza. (Citado por José Manuel Martín Morillas)</i>	La definición de Martínez introduce un nuevo elemento que hoy está “de moda”, por llamarlo menos: el daño ambiental, el daño que hacemos a nuestro entorno. Parece entonces una definición más abarcadora, más integradora, que pone a la violencia no en planos de legitimación o naturalización, sino, casi de manera exclusiva en función del daño que ejerce al otro, o al entorno, lo que nos permite tener una concepción mucho más amplia de la misma.
John Galtung (1969) Violence, peace and peace research	<i>La violencia está presente cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales p.167</i>	De acuerdo a las indagaciones hechas acerca de la violencia, John Galtung es uno de sus teóricos más importante. Su reflexión acerca de cuándo aparece la violencia es más que pertinente: cuando el hombre no puede realizarse. Esta situación, que sería un conflicto humano y social, nos deja ver una arista poco atractiva. ¿La violencia es la única manera como dirime el humano sus conflictos personales o sociales? Es probable que no sea así, pero el autor plantea que es en el conflicto humano, en esa sensación de merecer más y no obtenerlo, donde aparece el fenómeno violento. Pero, ¿este concepto no naturaliza la violencia, no la legitima? No. Sólo pone de presente el entorno en el que aparece, no da juicio de valor y por el contrario entrega un elemento que ratifica el actual análisis: es humano y producto de la interacción social.
John Galtung (1969) Violence, peace and peace research	<i>Hay tres clases de violencia: la violencia directa, la indirecta y la cultural. La violencia directa puede ser física y/o verbal, haciéndose evidente en conductas fácilmente visibles. P. 168</i>	La clasificación de la violencia de acuerdo a su grado de visibilidad es un importante aporte del autor, especialmente porque solemos creer que la violencia es fácilmente reconocible, cuando no lo es. La evidente, la violencia física, verbal, la que causa daños en nuestro cuerpo o en nuestro espíritu, es la que el autor reconoce como violencia directa, la única visible de las tres. Sin embargo, no es

Jean Claude Chenais (1981) Historia de la violencia	<i>La única violencia medible e incontestable es la violencia física. Es el ataque directo, corporal contra las personas. Ella reviste un triple carácter: brutal, exterior y doloroso. Lo que la define es el uso material de la fuerza, la rudeza voluntariamente cometida en detrimento de alguien. P.12</i>	La definición de la violencia directa de Chenais trae un concepto importante a la hora de revisar el comportamiento violento en nuestras sociedades: su carácter de medible. Gracias a esta carga de valor, los estudios sobre la violencia están cargados de estadísticas y porcentajes que intentar hacer evidente el grado de penetración de la violencia en nuestras interacciones sociales. Sin embargo, dichos porcentajes no dan fe del drama y las consecuencias del hecho violento, toda vez que se centran en el momento y no en todas las secuelas que conlleva no sólo a nivel humano sino social. Hablar de la violencia sexual ejercida sobre los niños, por ejemplo, ¿dan fe de toda una vida de temor y rabia? Sin duda, la violencia también ha sido descrita desde la visión positivista de la ciencia, dejándonos números que poco o nada dicen. Los odios, los traumas psicológicos, las relaciones internacionales injustas, los sufrimientos, son conceptos culturales que convierte enemigo a los contradictores y son el principal alimento de la adicción a una cultura violenta.
Pablo Valdivieso (2009) Violencia escolar y relaciones grupales	<i>Para que una conducta sea considerada violencia será necesario que no sólo exista una intención de abuso de poder por parte de quien las realiza, sino también una posición de vulnerabilidad y la percepción por parte de quien las recibe p.31</i>	A partir de esta reflexión de Valdivieso, vemos cómo se incorpora un nuevo elemento al concepto. Ya habíamos visto el daño, pero ahora, el autor nos lleva a la intención. Debe haber la intención de dañar, para que un hecho sea violento. Y si existe una intención de dañar, es claro que existe, en la interacción, una relación de poder que conlleva a la búsqueda de una supremacía. Es decir, toda relación de poder sobre otro, busca dejar al otro, en posición vulnerable, bajo mi mando. Y si esto es cierto, la conducta violenta encarna un abuso de ese poder y, peor aún, una exacerbación de la vulnerabilidad del otro. Esta exacerbación no necesariamente genera más violencia. Esta respuesta depende de la valoración del “dañado”, pero, sin duda, si abona el terreno para el círculo vicioso.
José Manuel Martín	<i>La violencia es una conducta</i>	A los elementos de daño e intención, Martín Morillas adiciona uno

Morillas (2004) Qué es la violencia	<i>deletérea, caracterizada primordialmente porque causan daño, dolor o destrucción con incidencia personal, interpersonal, social, cultural, política, histórica p.235</i>	nuevo: la incidencia. Es decir, tenemos una causa (intención), un daño (hecho) y una consecuencia (la incidencia) que no es sólo personal, sino que altera todos los estamentos sociales hasta penetrar en los niveles históricos y culturales, lo que, como afirmamos anteriormente, se convierte en caldo de cultivo para el comportamiento violento.
Vincenc Fisas (1988) Cultura de paz y gestión de conflictos	<i>La violencia indirecta o estructural se expresa en la pobreza que provoca la privación de las necesidades humanas básicas, como la muerte de millones de niños y niñas menores de cinco años por falta de alimentos, vacunas o antibióticos. P.32</i>	Como lo alude el autor, la violencia indirecta es quizá una de las violencias invisibles que desafortunadamente hemos naturalizado y legitimado a lo largo del tiempo. La pobreza, la falta de acción del estado, la ambición y la consolidación de un sistema capitalista que pondera la diferencia, ha ocasionado un problema estructural que impregna todos los estamentos sociales y culturales. La economía se ha convertido en la punta de lanza de esta violencia que hiere y que priva los derechos humanos o, en el mejor de los casos, los convierte en mínimos deseables. En el momento en que un sistema basa su protección en un mínimo, dejamos de ser una comunidad solidaria. ¿Tres comidas diarias y unas pocas vacunas son suficientes para garantizar una vida digna de nuestros hijos? La inseguridad alimentaria de una región, consecuencia de su transformación productiva agrícola en industrial, como los sonados cultivos de palma de nuestro país, que beneficia a los grandes terratenientes, no es acaso un tipo de violencia?. El sistema, nuestra sociedad, aplica violencia indirecta. No hay intención de dañar específicamente al otro, pero la privación de los derechos fundamentales ocasiona un daño, a causa de una decisión de un poder que vulnera al otro. Obviamente, las causas que producen la violencia estructural no es evidente. Las políticas no fueron diseñadas para dañar, pero derivan en ella.
Vincec Fisas (1988) Cultura de paz y gestión de conflictos	<i>La violencia estructural vertical, que es la represión política, la explotación económica o la</i>	Una de las consecuencias de la violencia estructural, producto de un sistema económico, social y cultural injusto, es que rompe el tejido social. Provoca desconfianza y segregación y, por

	<i>alienación cultural, que violan las necesidades de libertad, bienestar e identidad, respectivamente y la violencia estructural horizontal: separa a la gente que quiere vivir junta, o junta a la gente que quiere vivir separada. Viola la necesidad de identidad p.33</i>	consiguiente, discriminación, exclusión.
Red Nacional de Entidades (2008) Avance del informe sobre violencia contra personas sin hogar	<i>Aquella que forma parte de la estructura social y que impide cubrir las necesidades básicas, como la generada por la desigualdad social: ingresos, vivienda, la carencia o precariedad de los servicios sanitarios (especialmente los relacionados con la salud mental), el paro (desempleo), la malnutrición, aspectos formativos y lúdicos básicos, etc p.7</i>	Esta definición, en consonancia con las otras citadas, hace más específicos los elementos que producen violencia: la desigualdad, la falta de agua, los malos servicios médicos, la mala educación. El sistema, en especial en países en vías de desarrollo, trae vicios de forma y de fondo, y más cuando dicho sistema ha sido construido por las élites, generando estados débiles, incapaces de llevar bienestar a las comunidades.
John Galtung (1981) La violencia	<i>La violencia cultural se expresa también desde infinidad de medios (simbolismos, religión, ideología, lenguaje, arte, ciencia, leyes, medios de comunicación, educación, etc.), y que cumple la función de legitimar la violencia directa y estructural, así como de inhibir o reprimir la respuesta de quienes la sufren, y ofrece justificaciones para que los seres humanos, a diferencia del resto de especies, se destruyan mutuamente</i>	Como lo expresa Galtung, la última categoría de violencia, es la violencia cultural. Puede ser que sea una consecuencia de las dos primeras que, penetrando en la siquis individual y social, legitima el daño, la vulnerabilidad y la acción violenta en nuestras comunidades. Es común ver cómo desde los medios y, especialmente, desde la misma educación, naturalizamos ciertas formas de violencia. En la educación, la búsqueda de un conocimiento único y la negación de otros saberes, la discriminación en posibilidades y oportunidades a ciertos sectores de la población, van dejando una estela de sumisión que llega a niveles inconcebibles: “Merezco esta vida, soy pobre porque quiero, sobrevivir es suficiente”. Un discurso que penetra

	<i>y sean recompensados incluso por hacerlo p-91</i>	en la cultura a través de los instrumentos de comunicación (el arte, los medios, la escuela) y preserva la injusticia.
Pierre Bourdieu & J.C Passeron (1996) La reproducción	<i>Todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en las que se basa esa fuerza, agrega su propia fuerza, es decir, una fuerza especialmente simbólica a estas relaciones de fuerza. P.25</i>	Interesante planteamiento de Pierre Bourdieu en el que la cultura termina siendo el escenario de una imposición de símbolos y significados por parte de las élites. En el juego del poder, esa relación perversa que está presente en todas las interacciones sociales, terminamos aceptando posturas que tienen que ver con lo religioso, lo económico, las relaciones de género, las relaciones con la naturaleza a través de un amplio entramado de valores que asumimos como cierto y que no nos deja ver la opresión que nos prepara para la colaboración con estructuras injustas e insolidarias: no existe el esclavo sin el secreto deseo de éste, querer serlo. Frases que penetran en nuestra mente con criterios de verdad. Si soy esclavo, es porque quiero serlo: la justificación, legitimación y naturalización de un sistema injusto e insolidario.
Agustín Angarita (2012) Entendimientos para la paz	<i>Nos han educado para creer que la violencia es la única salida, para no ver alternativas... porque en las escuelas y en los demás medios de transmisión y reproducción de cultura nos han enseñado la historia como una sucesión de batallas y guerras; porque estamos acostumbrados a que los conflictos se reprimen por la incuestionable autoridad paterna, o por la autoridad del macho sobre la hembra, o por las leyes nacionales o internacionales; porque los medios de comunicación de masas nos venden como la única vía de solución de los conflictos internacionales el uso de</i>	Creemos en la fuerza de la policía, y en lo justa y legal que es, en la fuerza de la fuerza, de la guerra, de los generales, del macho alfa, de la dominación. Esta cita de Agustín Angarita nos lleva a pensar en el eje central de nuestra búsqueda. No sólo acatamos una cultura injusta, sino que la preservamos y la reproducimos. Si hemos sido guerra, es porque ella es la única salida. Si hemos sido egoístas, es porque la historia ha demostrado que el egoísmo, aunque antivalor humano, da resultados y da recompensas. ¿Cómo rompemos el ciclo? La respuesta la planteamos desde la educación... pero, qué enseñar para consolidar sociedades solidarias y justas? No se trata entonces de la instrumentalización a las que nos tienen acostumbrados quienes redactan las frágiles reformas educativas, se trata de repensar la manera como conocemos, como nos relacionamos con la naturaleza, como entendemos la realidad, como comprendemos el mundo.

	<i>los ejércitos</i>	
Pierre Bourdieu & L Wacquant (1995) Respuestas. Por una antropología reflexiva	<i>La violencia cultural se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste . p.120</i>	De acuerdo a Bourdieu, pareciera que el entorno social nos obliga a aceptar sus reglas como realidades no cuestionables, en un concepto clave de la llamada teoría de la dominación, donde los sistemas que ejercen este tipo de violencias no requieran la “coacción física” para imponer sus significados.
Agustín Angarita (2015) Conflictos, violencia y no violencia	<i>La discriminación ocurre, cuando desde el individualismo, el sentido de posesión y de competencia, desconfiamos de la legitimidad del otro, nos llenamos de miedo del distinto, del extraño impulsándonos a separarlo, a segregarlo, a negarlo, y con frecuencia a agredirlo</i>	Esta manera de vivir y de entender las cosas se convierte en un proyecto de vida individualista, posesivo y competitivo, que parecería ser el único camino de vida posible para lograr la felicidad. Esta visión del mundo es generadora de violencia, porque fomenta la desconfianza en el otro o en la otra, convirtiéndolos en unos rivales en la obtención de los ideales de felicidad; rompe y fragmenta las relaciones interpersonales convirtiéndolas en de una sola vía; lleva a la soledad, al temor, a la agresión, pero todo está considerado como una manera “normal” y “natural” de vivir. Como desde niños se vive en la competencia, se cree que esto es así y que siempre deberá ser así. Que es un proceso inmodificable, desconociendo que la cultura es una creación humana, un proceso histórico, por lo tanto, modificable por la voluntad y el deseo de los humanos.
Henry Tajfel (1982) Identidad social y relaciones intergrupales	<i>Los individuos creían tener características similares a los miembros de su grupo considerando extraños o distintos a quienes no tenían dichas características, en segundo lugar, advirtió que los individuos clasificamos a las personas en categorías o grupos sociales y que una vez dividido, tendemos a acentuar las barreras</i>	Aunque el creador del concepto de Identidad social llegó a estas importantes conclusiones después de una serie de investigaciones y experimentos sociales, valdría la pena preguntarse si esa naturaleza que segrega es biológica o aprendida. Si el hombre es social y cultural, podríamos deducir que es una característica aprendida, en nuestro afán de buscar un lugar en el mundo y de reafirmar nuestra manera de ser. ¿Será entonces que es la manera como conocemos la que nos obliga a generar estas barreras, estas fronteras? Los sentidos de la violencia son enormes. Sus significados, su reproducción y su tratamiento, aún es tema de

	<i>entre los grupos, como una manera de reafirmar nuestra autoestima que retrotrae, sin duda, procesos de exclusión y violencia.</i>	investigadores en todo el mundo. Pareciera que la manera como la enfrentamos, meramente instrumental, es inútil, entonces, es tiempo de buscarla en la cultura, en la manera como construimos la realidad que nos rodea.
José Manuel Martín Morillas. (2004) Qué es la violencia	<i>El ser humano ha creado una conciencia agónica, una especie de conciencia socio moral o un modelo simbólico y práctico que surge de la conciencia de conflictividad y deletereidad de la conducta agresiva p. 240.</i>	Esta conciencia trae como resultado estrategias o mecanismos de ataque y defensa que son los que llevan a definir la violencia y sus sentidos desde el punto de vista de legitimidad e ilegitimidad que se encarnan en el hábitus social de las comunidades volviendo a la bipolaridad de buena violencia o mala violencia... discusión bizantina, que nos hace creer que hay buena violencia. ¿Cómo entender términos antagónicos como guerra justa, asesinato en legítima defensa, castigo ejemplarizante, castigo por su propio bien? ¿Dónde están los límites?
José Manuel Martín Morillas. (2004) Qué es la violencia	<i>La violencia emotiva se reconoce en el daño, el sufrimiento, el dolor, la muerte como resultante de una base emotivo-cognitivo-conductual, la violencia cognitiva se reconoce en el miedo, la angustia, el odio, la indignación, el rencor, el resentimiento, la culpa, y la violencia conductual en la valoración y significación sociomoral de las acciones. P 239</i>	Todas las consecuencias de la violencia, sea como esta sea definida o categorizada, son perversas. Pero, ¿es violencia, por ejemplo, el infanticidio de los Kun, un pueblo del desierto de Kalahari, que realizan con un alto contenido ritual o sacrificial? Si no es violencia para ellos, no es inmoral juzgar a una cultura a la luz de otra? ¿Debemos imponerles nuestra cultura de acuerdo a nuestros valores? ¿Esa imposición no sería también una forma de violencia?